想要获取更多资源吗?

点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

明贤法师：法宝论

2012年4月，《法宝论》全书由宗教文化出版社正式出版发行，全书亦名“入中论未名疏”，是作者于2009年至2010年间在北京大学开讲中观法要《入中论未名疏》的讲稿。本书综合了近二百部佛教大乘经典所诠释的义理，进行了逐文解读，援引用为佐证的资料，在三百种以上。全书是第一部当代禅和子完成的中观学术巨着；第一部由僧人在北京大学讲台上完成的佛学概论；也是迄今为止最庞大的一部课堂口授笔记；尤其难得的，这是第一部由当代汉人着作的《入中论》详注！此次讲解，开创了当代于大学校园中系统讲解佛学典籍的先河！

中观的法义，是佛陀在中年时期转动的般若法轮全部思想，代表佛门最高水平的智慧，是历经佛陀近二十年努力培育大众根基才迎来的大乘正法核心。当时，佛陀正值盛年，天台宗将这一弘法时期喻为“日照中天时”，所弘扬的佛法，被喻为“日照中天的一代时教”。这种干净利落而又成熟大气的宗教智慧，宛如太阳运行在蓝天的正中，光明耀眼，无论从天理、国法、人情的任何角度，都是最为充实强盛的。“日照中天”乃佛教人士迫切需要的气象。

本书封面“法宝论”三字集憨山大师亲笔书法，“三宝论”三字集弘一法师早年亲笔书法。《法宝论》是《三宝论》丛书的第二部。

第一讲 学在中观见

时间：2009年3月21日下午

地点：北京大学二教408室

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

开学

今天是个很吉祥的日子，大家能在北大《入中论》讲席上济济一堂，真是殊胜的上善因缘，此日此时，对于大家即将学习的中观正见，明贤寄予透彻领悟、圆满通达的最高希望。

今年的3月21日是“春分”，通常在这个时候，学校的老师为了让同学们认识这个节气，都会教大家把鸡蛋小心翼翼地竖着立在桌上。平时，除非是将鸡蛋打破，否则绝不可能立住，但春分这一天例外，只要稍加用心，鸡蛋都能竖着立住。这是因为，在春分这个时候，阴阳平衡，天下和顺，日月清明，风雨以时，上下生机交相辉映，海路空行生机萌发，大自然中生法灭法辩证平衡，鸡蛋才会出现这样的奇迹。平日“不破不立”的规则在这里被打破了。

毋需“打破了才能立住”，而是“不破亦可立”，就如同面对世俗实践真理的大道一样，不必砸毁了世俗才见到佛性，而是随许了世俗而显现真如。于是，这“不破而立”便与“不破不立”产生了差别，就像“春分”，分开了年前的“冬日尽”，开启了年后的“春夏来”，使五浊中“烦恼尽”，令甘露道“智慧来”，这真是天时、地利、人和的“春分”！

在这“不破亦可立”的日子，《入中论未名疏》课程正式开学，真是因缘际会，天地呈祥。今日“春分”的这个课堂，像一个分水岭，决定性地要将“破”和“立”分开，将“烦恼”和“智慧”分开，也将生命中的“浊乱”与“解脱”分开。大众福至心田，因缘乍现，旷世稀有。“无极之圣道，易往而无人”，“任汝千般快乐，无常终是到来”，大众有缘来到北大这个既有知识，又有佛法的学府，应当珍惜这个缘，学到有用的佛法，否则，“空来这次太荒唐”！

《入中论》所阐明的中观正见，是娑婆教主释迦牟尼佛一生弘法过程中，中年时期诠讲的核心佛教教义，是印度中世纪大乘佛教界最重要的思想成果，可谓最完善的“大乘佛法概论”。此次学习，将直探佛陀一代时教的本源，容不得丝毫怠慢疏忽，更不能自恃所学，尊自慢他。

本次学习中，将出现众多宗派教义的比较，有一点声明在先：课堂上所讲述的，多只代表我个人对于此论的认识，这里没有什么“泛舟沧海，立马昆仑”的宏大境界与高见奇谈，不要让我去背负太庞大的历史责任，也不要拿我的一己之见，去妄自评判历史或现代、此地或他方的人学得好与不好，一次参学佛法的大好时光，不要异化为比较自他长短的口头戏论因缘。

学法有规矩

在开讲前，大家先学几点听法规矩。如果从汉传佛教的讲法方式来说，在庄严正规的法座上，听者下座，说法者上座。正式的说法仪轨：首先是唱赞，然后是对于说法师的迎请，接着是求法弟子当众在说法师面前祈求开讲，此后法师才正式开口说话。这是在汉传佛教历史上一直延续至今的仪范。

为什么要这样？佛法与普通文化知识不一样，它表达佛教的最高境界。所以，即使在学术氛围最为自由的北大课堂上，大家仍需谨遵闻法仪规，不辞劳苦，不惧风雨，不厌寒暑，精诚求学。

因此，希望大家开始了第一课，以后便尽量不要缺席。《入中论》的学习如同链条一样环环相扣。每一环节都认真地学了，也不一定能学得很好。如果缺了，往后的环节会难以衔接。

现在正式进入学习《入中论》。

本次学习，主要依据2005年在线装书局出版的《入中论导读》，以及2003年出版的《入中论颂》。这部《入中论导读》非常重要，是专为学习《入中论》准备的，包括《入中论》的科判

、颂词、自释以及导读，内容非常全面。
《入中论颂》开篇有这样一张表格，表达了整部《入中论》的结构：
表1-1 《入中论》全论结构图
表1-1 《入中论》全论结构图
图表的中间部分有十五张表格(见表1-1
《入中论》全论结构图)，实际上是将从凡夫到成佛的“横”的走向，以及从外道原始唯物主义观点到圆满中观见的“纵”的走向，按照十字交叉的组合方式编辑。这些表格十分重要，要想尽快掌握《入中论》大意，这些表格与论中原文同样重要。在直观深入法义结构方面，表格的价值甚至会超过原文。

虽然暂时可能读不懂，而将来了解《入中论》大致结构以后，就会发现这张表实际已经含摄了整部论要表达的内涵。后面分支的表格，是对表格中每个细小部分的解读。
略谈“法”

大而言之，“法”分成十类，其中每个环节都直接引导人去解决“生”和“死”的生命终极问题。世间学问，可以允许其有圆满和不圆满，可以解决与生死有关或无关的疑难；而“法”，一定是要解决生死问题，才能被称为“法”。

法有其独立的殊胜性。比如在相关的经论中，从解决生死问题效率的角度，曾经区分法的优劣：

如果有特殊解脱意义、能引导人成佛的，这样的言论及主张就被称为“优等”的法，它符合佛来到世间弘法的真正目的。另外，能辨析内外道的关系，让人离开外道邪导恶见，逐步进入清净的内道修学的法，也可以称为“优等”的法。

其他的，比如有夹杂的，或者仅仅只是知识，没有“可操作性”，让人无法真正去实证，便不能称为“优等”的法。另外，对于世间道理，无法澄清其所在位置的高低，无法理清头绪，无法脱离世间说对解脱道的框架束缚，也不能称为“优等”的法。

以前在那烂陀寺，世亲菩萨归纳的十类法中，每一类都按照利于众生解脱的价值进行归纳，这样的法才有弘传的意义。对这样的法进行弘传和学习，有一个要求，叫做“如法如律”。“律”对于法和学法者起到规范的作用，所谓“如法如律”，简言形式上的要求，就是确定听法者和说法者的关系，比如“说者上座，听者下座”。
法有十种类别：

第一种是“所知”。凡世间人能了解的，有为的法、无为的法都被称为“所知法”。佛经里把我们能了解、能知道的这些法都称为“所知”，也就是说，凡是我们能了解的知识、事物，都具有解脱的一面。因为佛法的归类不同，就使它们获得了新的价值。就像我们坐在408教室，看到外面的一栋楼、一个人或一个篮球场，这些可能并没有什么特别的意义，而在佛的解脱法要中，对它们进行了另外一个方式的诠释。比如，“篮球场不实有”。

我们天天看的都是世间庸俗的事情，为什么通过学佛，我们的生活没有改变，而我们的生命改变了？原因就在这里。我们所知的一切法，原来都具备解脱的意义。哪怕很不合理的法，或者很罪恶的法，其中都有解脱道。所以，所知的一切都被概括为“法”，但是要用佛法的方式进行概括，我们才能确定这是“法”。

第二种是“道”。道分三种：见解的道、修行中的道、已成功的道。《入中论》把它解释为三种涅盘：基涅盘、道涅盘和果涅盘，这三种都称为“道”。从基础的方面来说，我们具备了成佛的知识，这也属于“道”。虽然只是知识，我们没有证悟，但实际上它的价值跟成佛的意义是等同相应的。只因为我们个人水平不一样，理解有深有浅。实际上它归于佛法的一类，所以基也是“道”。中间的修为过程也是道，也可以称为法。最后得到的涅盘果位，也是法。

第三种是“涅盘”。刚才举例有三种涅盘，其实涅盘的种类还有很多，到后面再一一解释。能被佛教称为“涅盘”的，一定都具有解脱的意义。我们说“凤凰涅盘”，这个“涅盘”就来源于佛教。为什么说凤凰“涅盘”呢？意思是说，这只凤凰获得了真正解脱的果位，它的生命已经从此离开庸俗。

第四种是“意境”。“意”是内在的，是我们“心”的内容；“境”是外在的，是环境、现象界的内容。“意境”也就是意识所对的境界。“意”和“境”实际上也都具备“法”的意义。这里似乎在提醒我们对于世界一个全新的了解方式——不仅仅只是停留在以自我为中心的模式中，而要知道是相对的：我们心是一部分，现象界也是一部分。心是“我”，现象界也是“我”。

现象界的这个“我”显得尤为重要，它不同于我们现在知道的“心是我”的这个“我”，它更加深密。通俗地说，现象界的这个“我”，是我执着得很深的一部分；现在心里能知道我在想什么的这个“我”，是比较肤浅的一部分。拿到唯识宗里来说，我动了念头的这个“我”，是第六意识；现象界是更深的识，这便是常人理解的第六意识所对的外境物质世界。

第五种是“福报”。我们也能从中获得解脱果位。福报分正报和依报：“正报”是我身心直接

感受到的“我现在的生存状态”；“依报”完全分布在现象界中，脱离了“我”身心直接统摄的范畴。就像我是70年代生的人，身心的条件已经如此了。70年代当时有一些社会现象，那些属于依报，而自己身心这部分属于正报。

普通人可能会觉得，福报就是算命先生说的“命里注定”：你前世攒了几斗粮，未来有几份官职……这些好像都已在命里注定了，只是世俗的生存状态而已，说不上有什么深刻的意义。但事实上，我们任何一个生老病死的现象，任何一个烦恼和欢喜，实际都与道相关，这就要看我们如何去诠释。所以，福报也是“法”。

第六种是“寿命”。凡人所看重的寿命也是法。人的长寿与短寿，多活一年或少活几天，这些都与生命根本的来龙去脉有关系。绝大多数人只知道现在感受痛苦，或者享受快乐，却不知道其中解脱道的因由是什么。而佛能解决这个问题，能让我们从最浅显的、对于生和死产生困惑的地方，去了知解脱道。

佛云：

世人共争不急之务，于此剧恶极苦之中，无田忧田，无宅忧宅，眷属财物，有无同忧。有一少一，思欲齐等，适小具有，又忧非常。吾哀汝等，甚于父母念子！人在苦患之中，独生独死，独去独来，苦乐自当，无有代者！善恶变化，追逐所生，道路不同，会见无期，虽不临时，应急想破。十方人民，永劫以来，辗转五道，忧苦不绝。生时苦痛，老亦苦痛，病极苦痛，死极苦痛。何不力为善，念道之自然？宜各勤精进，努力自求之。何为肴世事，譊譊忧无常。无极之胜道，易往而无人。

所以，“寿命”在佛法里也是“法”，不能只停留在庸俗的认识中理解它。

第七种是“教典”。教典就是佛所说的经籍。佛过世不久，教典就已经有了比较圆满的结集。后来又进行了第二次、第三次结集……直至几十年前，在缅甸完成了佛教三藏的第六次结集。

这一次结集的内容全部是用巴利文，并且有很多条件，比如要有“三藏持者(能持三藏者)”。国际上把“能持三藏者”的条件提出来，在缅甸出现了一位明昆长老，他真的把所有巴利文经典都背会了，而且记得滚瓜烂熟。后来进行结集的时候，他如法如律、一字不落地将教典都诵出，所以第六次结集就顺利完成。现在已经有二十几位“三藏持者”。佛的教典也是“法”，教典中所承载的是完整的解脱道。

从大乘的根本意义上讲，教典并非仅是纸张、油墨和文字。教典更加深刻的意义是什么？在大乘佛法中曾诠释：大藏经、大乘典籍乃至所有佛的言教书籍，其实都是佛的化身来人间进行的示现。我们在读这些书的过程中，就在进行着法的收获。比如我们读完一段佛经，有了一个印象，就留下了一个功德。为什么有功德？因为佛的一部分法身与我们相应了，在我们的意识中，已经产生了一种与清净法身的关联。所以，教典也是“法”。

第八种是“未来”。“未来”是时间上的名相，有人会想：时间跟佛教有什么关系？有关系。有人认为，过去的时间已经过去了，未来的还没有到来，时间就是“现在”。那我要问：“现在”是指什么？其实，在没有确定“‘过去时间’存在”的前提下，是无法确定“未来”的。对于“过去”和“未来”无法确定的时候，对“现在”的确定纯属概念。这一点待学习深入后，再一步步诠释。“未来”也是法，如果能如法地诠释，事实上那就是道。

第九种是“决定”。比如佛在佛经中说：因果是确定的，不容置疑。我们可以质问某些观点的对错，但是“有了因就一定有果”，这个，不容置疑；佛是“一切智”，这个世间的一切事他都知道，全知、全能、没有死亡，这是确定的，不容置疑；业力是确定的，这也不容置疑。《辨法法性论》中说，这些确定的东西，不容置疑。《宝性论》谓之“不可思议”。

我们质疑的方式有两种：第一种是思考，第二种是辩论。思考是“思”，辩论是“议”。佛经中说：不容许思、议。过去的大德翻译成为“不可思议”。

比如说因果，为什么做了坏事以后一定会有坏的果报呢？或者佛为什么能不死呢？这个质疑的过程就是否定的过程，这是不容许质疑的。所以，思维和议论都是被否定的。释迦牟尼佛说这叫做“决定”。如果我们事先能接受这些“决定”的法，就具备了进入解脱道的信心根基；如果不接受，戏论永无止境。

第十种是“法规”。对于法规，我们是不是觉得有点不像佛法了？比如说世间的规定：车得顺右边走，不能顺左边走；今天进学校，我们要从东南门走，不能从西门走；在路上，我们不能遇到一个人就去骂人家……这些都是法规，或者说是世间伦理。这些世间的法规也是法的一部分。

在未来的学习中，这是一个极其重要的环节。比如说，藏传佛教的格鲁派对于世俗谛的定义，认为世俗谛也是全体无自性的。这与藏传佛教的觉囊派就产生了差异。觉囊派说：世俗谛、世俗的事物在凡夫眼里是有意义的，所以应该承认暂时的世俗，不应该否定它的存在。

法规的存在是有意义的，不能否定它。这不是拿终极的否定作为目的，而是拿规范的定义去抉择修行方向。你能说自己是个修行人，就可以不从公路右侧走路吗？如果不从右边走，就触犯了世间的法规。触犯世间法规的最终影响，就是使你连出世间道的修行也修不好。打碎了世间

法这个“瓶子”，你得不到胜义法的“空慧”。“打碎瓶子的空性”，藏传佛教中常举这个譬喻。

有人说：“我是念佛的，所以我就可以不遵守世间的法规。”理由是：“佛法比世间法高太多了，佛法什么都包括，是最高深的、有最究竟意义的，世间的法规都没有意义。”这个想法有错误。修行人偷西瓜就不是偷吗？佛的工作只是四处弥补修行人犯下的错误吗？我们在这里要确定的十种法，把世间的法规也确定成为法。只有顺应了世间的法规，明白它的意义，遵守它的规则，我们未来的解脱之道才会顺利。我们不能因为吃素念佛，就一定要让人接纳并奉行自己的意图，不能批评的地方去批评，不能违越的地方去违越，那样就会出问题。所以，世间法规中也有“法”。

我们学习《入中论》，就从十种法开始。这十种法在佛、法、僧三宝中属于第二类。佛和僧的部分我们暂时不去铺开，《入中论》的行文中自然会诠释。

三转法轮——《入中论》教乘所摄之一

如上了解过法之后，我们就知道佛陀教法的博大精深，从这十类法的范畴来说，想要学出一个头绪不太容易。

在佛的十类法中，《入中论》属于教典。先来了解一下，《入中论》的“教乘所摄”(属于哪一种教法)。

我们对于《入中论》大致归纳如下。

凡学佛人，尤其是了解过汉传佛教的人，常常会有一个困惑，觉得现在佛教的法门太广大了：藏传佛教有宁玛派、噶举派、萨迦派、格鲁派等，分门别类很多；汉传佛教也有天台宗、华严宗、三论宗、律宗、禅宗、净土宗等派别；印度佛教当时也分为显宗和密宗，现在还流行着一些瑜伽的印度教信仰。宗教的大门如此宽广，我们到底需要怎样去学习，才能有一个全面了解呢？

——去学这些论典，花十辈子的时间和精力，恐怕也很难掌握一个梗概。

但《入中论》作了另外一番归纳。因为要解释《入中论》的教乘所摄，我们就用最简单的方式，将整个佛法进行分类。这里不只用南传佛教的方式，不只用藏传佛教的方式，不只用汉传佛教的方式，也不只用印度的方式，我们使用综各家之长的现在的方式(如表1-2
四部宗派知见所示)。

表1-2 四部宗派知见

表1-2 四部宗派知见

这个表格看似简单，但很重要。要表达的是：《入中论》是一部佛教修为体系的概论。

首先，把佛一生所说的“法”，按说法阶段先后，分为初转法轮、二转法轮和三转法轮。其中初转法轮十三年，二转法轮二十七年，三转法轮也有近十年时间。为什么要用时间段进行划分？因为“法”的特性不同。

第一阶段是初转法轮，是在佛的早年。初转法轮讲述和奠定的，多为佛教基础，以四谛“法”为主，即所谓苦集灭道和三十七道品。这些“法”目前在南传佛教区域十分盛行，其中大多没有关于“大空性”和“如来藏”的提法，我们把它总括地归纳为“初转法轮”，就是佛第一次转法轮。从佛开始建立僧团，弘法起步，一直到接近中年，这段时间佛一直都在讲述因果的存在，都在确定因果不能否定。

有人说：“这段时间佛说的法不了义。”不了义的“法”是不是“法”，能不能引导我们进入解脱道呢？根据刚才的所说，现在的政策法规是否了义？都不一定了义，但都有意义。所以，虽然不了义，但它仍然是重要的法。

有时候，大伙儿心里在追求一个特别完美的做法，但实际应用中，我们往往并不需要那样完美的做法。或者说，有的知识是特别完美的，但是我们真要运用的时候，不太圆满的知识也就够了。想要的很多，需要的很少。此点需要留心。

初转法轮的“法”虽然没直接指向了义的层面，但间接指向了。我们一定要知道这个“直接”和“间接”的关系。间接指向，就说明初转法轮的意义十分特殊。既然能指向，为什么不直接指向呢？是因为我们现在需要。很多时候，初转法轮的法义对我们现实生活有着更为直接、更为透彻、更加人文的指导意义。

北海禅院的网站上写了一句话，是新翻译的巴利文《施分别经》中极为重要的一句警策：

信瑞相而不信业者，是优婆塞之垢。

你如果只看学佛以后，见没见到佛，看没看到光，治没治好病，赚没赚到钱……只看这些而不相信业力，那你是一个很脏的居士，佛不承认你是干净的。这是初转法轮的法，有没有意义呢？非常有意义。现在很多学习大乘佛法的人，正需这句话来调治。

第二阶段是二转法轮，是在佛的中年，所谓“日照中天时”。这是佛陀最核心的弘法时期。27年里，佛说的主要是《般若经》，抉择的主要是般若见。我们把这个阶段的所有典籍都称为“了义经典”。

第三阶段是三转法轮，是在佛的晚年。唯识宗、净土宗、瑜伽的一些教法，都在佛近晚年的时期说出。在这个阶段，日照中天时该度的众生已度了，就有了一些新的模式。比如密法，让即使是有着唯物主义观点的人也来修行。

为什么这么说呢？我们知道，密法基于“色身实有论”，基于“色身就是佛”的论点。“色身就是佛”的论点在传统教法中被称为“唯身论”，是“即事而真”的“唯物”。以人的身心作为智慧的最高指向，作为成就的最高目标所在。

若能用空性见把握这个观点，它就是极其有意义的，能让我们直接成佛。如果不能把握，就十分危险了。为什么呢？所谓“唯身论”就是“唯物论”。“色身就是佛”，也就是说我这个色身是实有的，不承认空性，也不承认般若智慧。如果不以空性道理善加简别，那么，这就是直接否定般若的佛法。

在此基础之上，这一系传人所沿用的仪轨和修行方法，有些就是传统意义上的“瑜伽”，乃至有学者称，其中甚至融入了印度教以及尼泊尔现在流行的性力派瑜伽修行方式。这样说来，我们非常需要谨慎客观地理解三转法轮教法的“多样性”。

佛一生的教法，按时间段纵向地分就是三转法轮。我们以后在学习《入中论》的过程中，就不要藏、通、别、圆，或者小、始、终、顿、圆这样复杂地去区分教法，因为我们智力有限，这样区分的话，头脑就容易迷惑，不知道该怎么细判下去。我们用初转、二转、三转的方式，就很容易掌握核心。

四部宗派——《入中论》教乘所摄之二

这三转法轮，如果按知见的高低，可以分成四部宗派(见表1-2
四部宗派知见)。对四部宗派的了解，能让我们最为简洁地把握佛法纲要。

第一个部派是有部。

所说有部就是萨婆多部，乃小乘二十部中非常着名的一部。有部沿用的论典主要是《大毗婆沙论》，这部论成为他们所依的经典。

其实藏传佛教也使用四部宗派的分类，但是藏传佛教没有《大毗婆沙论》，所以他们对于有部观点的陈述不是很全面。两百卷《大毗婆沙论》的论文，只在汉传佛教的大藏经中有，所以我们来学四部宗派，有着非常独特的条件。

有部的观点很有代表性。比如，我们现在认为人生是真实的，既然认为身心是真实的，那么修行的“可行性”一定是经常考量的问题，或者说疑问。换句话说，持戒到底能不能得到佛经里所说的功德？做善事能不能得善果？《大毗婆沙论》中广泛论述了修行的“可行性”，说任何人与生俱来就具备五种修行条件，即：信根、定根、智慧根、念根、精进根。

信心这个根，不仅是人，三界中所有众生都具备。藏传佛教以及日本的宗教界，他们对于宗教信仰的稳定性都是出于信根力量的摄持。

有人说：“汉人不像西藏人那样信根优越，信佛信得那么强烈。”但是我们的想法多，会去分辨事实的好坏，这是出于智慧根。《大毗婆沙论》论证说：智慧根也是人人本具。具备到什么程度呢？具备到佛的一切智，也就是佛的全知的能力——不管见过没见过，学过没学过，一切事都能透彻地知道。这就是出于人人都有的智慧根。

恰恰因为有部确定了因果为“实有”，论证了众生根性的五种特徵，论证了只要是有血肉之躯，有会思维的头脑，便一定有这五种根，所以成为佛法修行可行性的一个有力佐证。

第二个部派是经部。

经部也叫做“经量部”。佛教僧团分裂成二十部的时候，经量部曾经影响一时，后来简称为“经部”。经部超出《大毗婆沙论》的原始框架，尽量追求延续佛陀经教的思想。为什么不遵循《大毗婆沙论》的说法呢？因为有很多人说《大毗婆沙论》是五百位阿罗汉结集的(把佛不同地方的言教用阿罗汉的智慧进行编辑)，是阿罗汉编辑过的，而不是佛直接编辑的。所以，这个宗派叫做“经部”。

经部派依据的经典与《大毗婆沙论》的指向有所不同，这些经典大多是在佛即将结束初转法轮、开始二转法轮的阶段说的，有一些过渡性的言教在其中，所以它非常相似于大乘佛法。

上面这两个派别都称作“小乘”。“小乘”的说法并非贬义，小乘有具体的解脱道特徵，大乘有另外的特徵。把经部和有部的法义归纳为小乘，对即将要学习的《入中论》大格局来说，它们还有一定距离。

以下两个部派是大乘的佛法。

第三个部派是唯识宗。

唯识宗是佛在三转法轮中才说出的，时间较晚些，有些顺应众生根性的“方便说”在其中。比如在三转法轮中，佛就确定地说了“如来藏”，唯识宗由此联系到其与“依他起性”之间有一个“自证分”。“自证分”这个名词，大家以后会接触到，现在暂时有个了解就可以。

唯识宗的教义有一些特点：认为所有的外境都不能离开“识”，都不能离开人的认识，不管认识的层次是高还是低。如果离开了识，外境就没有，空洞无物。这个外部世界的所有环境、世界的美好和不美好、汶川地震的凄惨和奥运会的光彩，如果没有自己认识——这个“识”在这里，这一切都将是空洞无物，什么都没有。离开了识就没有外境。

唯识宗建立了三种自性，也建立了第六识、第七识和第八识。第六识都在遍计所执自性的范围中，是最肤浅最粗大的。看到什么事就执着什么事，有什么不顺的事就烦恼什么事，这就是“遍计所执自性”，简称“遍计性”。第七识要深入一些，主要在依他起自性的范畴之内。还有最后的圆满佛性，叫做“圆成实性”。唯识宗认为这种三自性一定是从虚到实地真正存在。

中观派曾经就此与唯识宗产生过讨论，认为，如果三自性真实有，那么从佛性到依他起性之间总要有个过程。从什么都没有到突然有了，这中间必定有个过渡阶段。佛是圆满的大空性，从大空性过渡到有存在的起点，这之间肯定要有过渡阶段。从无到有是怎么产生的？比如，一个念头，从什么都没有，到真的什么都有了，是怎么产生的？

如果换个“人从无到有”的比方，我们可以问：“假如是上帝造的人，那么人从无到有究竟是怎么造出来的？”若说：“是从泥造出来的。”如果是泥巴造成的人，人应该只是泥，不应该是活着的人。从不能动的泥到活着的人，这之间到底是加入了什么，才能让人活着，让世界上有这么多男人和女人？这个问题，是唯识宗确定了“识真实有，离开识就没有外境”这个宗旨之后所遭到的质疑。

第四个部派是中观宗。

中观宗在图表的最高阶(见表1-2
四部宗派知见)，是佛在日照中天般的中年时期所宣讲的核心要义。这里的要义分成二谛：世俗谛和胜义谛。世俗谛，是我们在世俗阶段，应该确认的真理。胜义谛，是我们成为圣人，了知佛果的智慧，亲证佛果以后，知道和掌持的真理。以后我们经常要用到“二谛”的说法。

中观认为，世俗谛要分成两部分：暂时的世俗谛和究竟的世俗谛。在“暂时世俗谛”阶段，世间人怎么理解，我就怎么理解；我现在理解到什么，它就真的暂时性存在，它就真的暂时性实有。“究竟世俗谛”，就是佛的智慧，对于凡夫来说眼下得不到，但那是理想，终能成办。

比如我看这个杯子是钢的，上面还有图案，这就是暂时的世俗谛。它是存在的，我们顺应这个因缘，承认它是真实有就可以了。而从究竟世俗谛来看，事实上杯子的自性是空性的。因为我对它有这个“形”的执着，所以杯子看起来在空间中产生了，而究竟事实上讲，这里只是一个什么都没发生过的空间而已。

世俗谛分成了暂时和究竟以后，“胜义谛”是什么呢？“胜义谛”就是圆满的佛智慧，就是佛看到的一切法。在中观的体系中，常常说“无自性”，“性”是什么？如云“性情”、“体性”。“性”指的就是自体、实体。“无自性”就是没有自己的实体，也就是说，在现象界中没有形式上的存在。

有部、经部、唯识和中观这四个宗派，是在学习《入中论》这部佛法概论时需要具备的基本概念。

中观的传承

中观的传承由佛陀传递到文殊菩萨，此后的继承人是龙树菩萨。事实上，印度佛教界对于完整佛法产生四种派别的认识，是在公元200年左右龙树菩萨应世的年代。在此之前，佛教出现过一段“观念混杂期”。

比如根据《异部宗轮论》记载，在佛圆寂后的三四百年间，佛教僧团共分成了二十个部派。因为各个僧团的观点不同，便形成了独立的派别。大的僧团可以建立很多分支，遍布全国，影响力可以非常深广；小的僧团，哪怕只是深山中的一个寺院，只有一两百位僧人，也形成一个独立派别。如此总共有二十个大的派别。

后来，那烂陀寺的佛法开始中兴，龙树菩萨将这二十派的观点进行归纳，加上他自己对于中观见的终极抉择，形成了四宗派的理解方式，使佛法的旗帜在那烂陀寺高扬起来。

这四部宗派让所有纷杂不堪的佛教典籍、佛教观点各就各位。比如《大毗婆沙论》里所说的观点，就安立在有部派中。如果我们不站在最高的理论水平上，却说《大毗婆沙论》中的法是不了义，不用它，这就不对了，因为凡是佛所说的法，一定针对了一些问题。四部宗派形成以后，各种典籍、观点就各安其位，建立了“次序”的概念。那烂陀寺形成了大乘佛教完整的秩序，这是释迦牟尼佛圆寂以后未曾有的情况，所以时人将龙树菩萨称为“第二能仁”，也就是“第二位佛”，藏文本的资料中，称为“第二佛陀吉祥怙主”。

龙树菩萨有一位弟子叫做提婆。后人将龙树、提婆合称为“龙树二父子”，对他们同样尊重，因为他们的观点没有任何区别。对龙树菩萨的观点，提婆菩萨都不进行过多的分析，只是沿袭。他说法的模式与龙树菩萨几乎相同，完全运用龙树菩萨的论点。在这种情况之下，龙树和提婆是被共同尊重的，他们的思想看起来没有任何差别。

提婆菩萨之后的佛护论师，对龙树、提婆的观点进行广泛诠释，尤其是对有密意指陈而没有说得太直白的话语、修行模式与现象界的揭示更为彻底。因为揭示更彻底，遇到了很多论敌，最厉害的一位，是比他稍晚的清辨论师。

清辨论师出生于当时印度某国的王族，很有雄才大略。他组建僧团，游学于印度全境，走到哪里都没人敢反对，因为实在辩论不过他。当时印度对于辩论极其尊重，如果辩败，便要将自己头发剃了做胜者的弟子。清辨论师收了五六千弟子，浩浩荡荡游行诸国，与孔子当年的周游列国颇为相似。

佛护论师所持的圆满中观见，受到清辨论师批评，他提出：外境肯定是真实的，心可以有染污的，也可以有清净的，我们修行就是解决心的问题，对于外境的问题是不解决的。

比如一个人打坐，从凡夫一下成佛了，这个成佛的过程对于外人来说并没有什么意义。如果有第三者在旁，看着他在这个地方打坐，在第三者看来，他还是个凡夫，因为外境是真实不变的，就像我们的地球和外部世界一样，永恒且实有。成佛的过程是你自己受用的，是你内在的对于自我生命的一个提升过程。

这个观点听起来很漂亮，现在我们也能听到类似一些说法：“成佛是自己的事啊，跟外面没有关系呀。”这个观点是当时清辨论师最为执着的。执着到了什么程度呢？执着到所有的外境一定是真实存在，即使成佛了，这个外境也不可能消失。

在这种情况下，清辨论师在一定程度上会反对净土的说法。他认为，所谓净土和不净土，对于我们这个世间来说，只要你看世间是存在的，净土就不可能兑现到现在的生活外境中。如果把这个观点拿出来，那佛教界将有一场激辩。但是这个观点的水平有限。我们先了解一下，后面再一步步地向下分析。

清辨论师立宗的观点是“外境真实，心可以空”。但是这个观点遇到了另外一位强有力的对手——护法论师。

佛护论师的观点被清辨论师数数批评，但护法论师反对清辨论师，认为清辨论师对佛护论师的批评有很多偏颇之处，而且达不到佛护论师的水平。

护法论师提出一个与清辨论师彻底相反的观点：心是真实存在的，可以是清净的，可以是不清净的；但外境一定没有自体(实体)，是幻化的。护法论师以此来立宗，并且引用了很多经论作为教证，这就与清辨论师的观点针锋相对。

玄奘大师到印度去求的法，很多就是清辨论师和护法论师的原着。为什么要把他们之间的纷争辩论都给求回来呢？因为他考虑到：这些佛教的观点，看起来一个极左，一个极右，但是在极左和极右的辩论之下，人们可以获得中观见。玄奘大师的确在历史上做出了非同一般的贡献。

在中国，有没有对于中观见的圆满诠释呢？有。龙树菩萨将“中观法要”传给佛护论师，后来传至莎车王子，莎车王子传给鸠摩罗什大师。中观见在中国的应用，鸠摩罗什大师交给了他的一位弟子——僧肇论师去完成。

僧肇论师着作了《肇论》，在魏晋时期，这部论典破除了中国当时般若体系的六家七宗，非常清净地将中观正见树立在了中华大地上。这是我们应该留心了解的。

虽然树立了这样圆满的中观见，但后面也有很多波折。《肇论》成书于公元400年左右，而月称论师在此后200余年才于印度出生。可以说，这种圆满的中观见来到中国，比在印度成熟的时间更早，因为龙树菩萨的传承提前来到中国了。但很可惜，三论宗、《肇论》这些宗派和论典形成以后，没有被很好地传承下来。

佛护论师与清辨论师之后，月称论师出现了。此人的地位与龙树菩萨十分相似。他一开始学过外道，后来皈依佛教，徵得母亲同意之后出家。在寺庙学习一段时间，又到那烂陀寺去学习。龙树菩萨写《中观论颂》的时候是做那烂陀寺的方丈，月称论师后来在那烂陀寺也是做方丈，也是在这个阶段写下了《入中论》。

月称论师的《入中论》，将龙树菩萨的《中观论颂》把握得非常严谨，进行了细化。佛护论师因为诠释龙树菩萨的密意而被批评了，而月称论师对批评者又进行了批评，他把龙树菩萨的密意揭示得非常清晰，用《入中论》奠定了中观应成派的真正结构。(“应成派”、“自续派”是依后来西藏论师的说法，在印度当时只有“归谬派”、“自立量派”等说法。)

对于初学者而言，《入中论》有什么优越之处呢？如果我们现在读《中观论颂》，会有点隔靴搔痒之感。一是因为，不善使用三转法轮和四部宗派的逻辑关系来进行比较，所以不能对各种繁杂观念进行归类。二是因为，我们在学佛过程中，往往没有一个“次第论”的概念格局。

所谓“次第论”，即从凡夫经历菩萨初地，到十地，再到佛果。如果没有这个修为次第，而只进行观点辨析，真会云山雾罩，弄不清自己所处的位置及修行方向。所以我们常需对号入座，需要“次第论”。

对于世间的观点，龙树菩萨的《中观论颂》并没有讲得那么细，而月称论师的《入中论》则剖析得非常细致，因为其中的每一个论点，都是当时非常经典的辩论案例。

其中，有佛教部派之间的辩论，也有佛教与外道之间的辩论，还有佛教与当时一些社会团体(包括一些党派)进行的辩论。把这些辩论理出次第：最邪恶的观点是什么，比较糟糕的观点是什么，稍微好一点的观点是什么，比较如法一点的外道是什么，完全可以入内道的外道是什么，小乘是什么，大乘是什么，唯识是什么，中观是什么……

月称论师从最低的邪见破起，凡是有不符合归谬论证论点的全部都破，从头破到尾，一直破到了最终的中观应成派。从观点方面说，从世间的到出世间的都理顺了，我们都能对号入座了；从修行过程方面说，从开始信佛一直到成佛，全过程都能对号入座。以前走过了什么路，未来走什么路，现在处于什么位置，都能弄得很清楚。因此，月称论师的《入中论》在当时的印度，可以说是刹那之间家喻户晓，尤其是那烂陀寺，将其作为镇寺护法的核心论典。

月称论师之后又出生了一位静命论师，他的梵文名字叫做“菩提萨埵”，他运用中观与唯识的观点，也分成世俗谛和胜义谛两部分进行诠释，说世俗谛中没有外境而有心，胜义谛中心也没有。像这样分开来说，后人将他建立的中观派别称为“瑜伽行”中观派。

于是，派别的结构就完全形成了：月称论师属于“中观应成派”，静命论师属于“瑜伽行”中观派，清辨论师属于“经部行”中观派，护法论师属于“瑜伽行派”。这样，在大乘的内部，四部宗派也形成了。我们将来的学习，按照这个框架去归纳就很简洁。正是因为我们当前智慧有限，所以需要归纳，如果智慧足够，我们便不必去思虑了。

《入中论》是一个立体的传承。平面的传承，如同当代的艺术家们，使用现代的技术和创作手段，对照着敦煌壁画去揣摩，最终创作出《丝路花雨》一样，虽然竭尽当今的一切思想及舞乐精华，用以构建这场歌舞，但来源还是太有限，总不能像直接传来的那样原汁原味。而印度情况则全然不同，他们的很多民族歌舞，代代相传，已非常规范有序。如有名的《阿金塔》，就相当程式化，标准十分完善，对错极为分明，代代都是手口相传，36个眼神、108个手势、什么角度、如何收放……不对就是错，没有模棱两可。

同样一部佛教题材的歌舞，《丝路花雨》的平面化传承及《阿金塔》的立体化传承，差别可见一斑。很多时候，“平面传承”的重新打造，已然失去了传承意义。虽然中华文明的历史文化典籍起到了超乎印度文明方式的逻辑性贯穿作用，但经过改造的有局限性的平面传承，也显然不如人际间直接的立体传承更具严肃性，因而十分脆弱。我们手里这部《入中论》，从印度辗转传入中国，便是一部稀有难得的“立体传承”典范论书，于学习中观的人而言，实在是一部千载一逢的“宝典”！

经过以上分析，不难理解为何以《入中论》为核心论典的中观应成派，在中观学派里被列为最高位置。就现在而言，《入中论》是藏传佛教中五部宗派立宗的共同依据。可以说，学习了《入中论》之后，才能知道什么是真正的藏传佛教，否则真的只是盲人摸象，盲人夸象。

组织结构

《入中论》讲述佛法用了两个大的步骤：第一个步骤是“深见”，讲甚深观点的时候属于般若无相这个大系所摄；第二个步骤是“广行”，广行是为《十地经》、《宝鬘论》、《十地经论》、《华严经》这个系统所摄持。深和广这两部分，《入中论》都圆满兼顾了。不要担心还有哪部分学得不够，或需要去弥补哪部分知识。暂时不要想那么多，先将这部论的总结构掌握好(见表1-3 《入中论》总科判)。

表1-3 《入中论》总科判

表1-3 《入中论》总科判

作者介绍

学论之前，首先要了解月称论师这个人。

月称论师是中世纪印度佛教最伟大的一位中观论师，曾担任那烂陀寺住持，示现诸多不可思议的神迹，是当时显密兼备的大德。

宗喀巴大师在他的着作中说道：“文殊菩萨云，因为月称菩萨曾在上方世界中的一位如来面前发过菩提愿，所以他具有甚深的智慧和猛厉的发心，勇于来到娑婆世界，专门光显龙树菩萨的密意(且今末法时代正当菩萨于五浊恶世度众生的时期)。”

月称论师出生在印度的一个婆罗门家庭，幼年学习了一些修行人的典籍，对当时印度教和沙门团典籍了解得不少。但因没有进入佛门，观念上还是有夹杂。比如说现在印度的沙门团认为抽大麻有利于禅定等观点，在当时也同样被接受。

稍微长大一点，他想要进入佛门的僧团，觉得佛门的僧团才是最清净、最真实修行的。经父母同意，他到一个小庙里出家为僧。后来不满足于当时的学习状况，又赶赴那烂陀寺。在那烂陀寺他拜了一位师父，师父非常了不起，叫做“月护论师”，是在他之前的一任那烂陀寺方丈。在那里受了沙弥十戒，得到一个名字，就是“月称”。在那烂陀寺做沙弥的一年时间里，他学习非常有成就，博学多闻。显密教法，甚深空性与唯识宗等各种典籍的密意，包括对于戒律、

对于中观见的抉择，他都掌握得非常善巧。

后来，当他受了具足戒，成为真正的比丘以后，整个人就完全变了。大家都觉得很奇怪，不可思议。他这个人表面看来好吃懒做，见了师父也不问讯，完全没有修行人的威仪(这一点对于我们凡夫来说是最接受不了的。如果在泰国或者缅甸，没个出家人的样子，走在街上，僧衣可能要被居士们剥掉)。包括见了师父，他连站起来都不愿意。

到这个程度了，大家就开始议论了。大寺院里经常要“出坡”(也就是集体劳动)。劳动的时候看不到他，吃饭的时候看到他；别人沐浴，他却躺在牛圈里。有很多人对他不满，导致当时大家来讨论：能不能留这样一位僧人在寺庙里居住？最后大家一致的意见：赶他出门，让他去流浪。就这样，他被赶走了。

过了一段时间，他的一位师兄跟他师父求情说：“赶他走不好。毕竟他是非常聪明智慧的人。再说，他又没有真正违犯任何寺规，只是比较懒惰，不很精进而已。”其实他的师父对他懒惰的原因都了如指掌，就对这位师兄说：“当时大家赶他走，我就是不同意的，但意见太多了，我不能违背大家。现在还是去把他找回来吧！回来后，不要跟大家住在一起。那烂陀寺的牛很多，让他到后山放牛。”

后山归他管的牛有几百头，他天天跟一位师兄去放牛，也还是懒。常规的情况，在炎热的季节没有草了，寺院就把在清凉季节里攒下的草料交给后山放牛的人，让牛在没有草料的时候不至于挨饿。师兄很勤快，一车一车地往回拉草料，准备得非常好。但他仍不管师兄怎么劳动，还是在那儿好吃懒做，天天晒太阳，翘着二郎腿，不像个修行人的样子。

有一段时间，草长势不太好，牛吃不饱，所产的牛奶不多。每年依靠牛群来供养僧众这些乳制品，让大家健康生活，今年牛太瘦了，收成不好，拿什么交差呢？师兄很苦恼，便与月称论师讲了这件事。

月称论师说：“你放心吧，保证到了大家需要奶的时候还是会有那么多。”月称论师去找石头，在一块大石板上画了一个奶牛的轮廓。寺院里的人给他们送来担奶的容器，他拿着到石头底下去接。拿来的容器一会儿就灌满了奶。所有的容器都满了以后，就让人担下山去。

运牛奶的人觉得奇怪：容器里都装满了奶，但是堆在那里的草料没动过，是不是那些牛没有吃草啊？如果没有吃草，怎么还能有奶产出来呢？难道说牛只出奶不吃草？这都是问题啊！大家就去问他那师兄，师兄透露秘密：这个师弟在山上其实什么事也没干，就是去接牛奶。他在大石板上画了一个奶牛，就把奶都接满了，所以寺庙里使用的牛奶都不缺，但事实上没有一滴奶是从牛身上挤下来的。

大众觉得这个月称还是有点名堂，有点来头。过了一段时间，僧众想：也许他真的有证悟，可以跟他交流一下，于是将月称论师请下山。之后，有的人又觉得，他那个样子还是接受不了，就又把月称论师赶上山了。

后来出了一件事。月称论师的时代，有一群外道组织了军队，举行当时所谓的“农民起义”，要均贫富。因为当时寺院的强大势力和智慧高不可攀，成为各国的供养中心，所有的财物几乎都集中在了四大寺院，那烂陀寺是第一。据说，那烂陀寺如果不关门，酥油会流出来把大街都铺满了。有一部分贫民就开始滋事，觉得寺庙阻挡了他们的财路，也有人说寺庙直接把他们的财富给拿走了，贫民们开始起义闹事，组织军队四处烧杀抢掠，队伍非常庞大，直奔那烂陀寺而来。

那时世界各国在那烂陀寺留学的僧众非常多，大家本来修行和学习都非常顺利，灾难要降临了，大家都不知该怎么办。军队来了是要杀人的，而且从沿路的情况看，多杀出家人和居士。出现这种情况，该怎么办？寺院的负责人，包括方丈月护论师，讨论了很多次，但都没有结果。

他们来到护法殿，祈求护法神能降一点预兆下来。刚一拜完，有一位天王神像的胳膊处开裂了，出现一个缝，从里面飞出只小鸟，鸟会说话，大家都惊呆了。小鸟说：“找月称论师，他能解决这问题。”小鸟绕着大家头顶飞了三圈后，飞进裂缝，裂缝又合上了。于是有人提议：“还是请月称论师吧，看样子还是得找他。”

月称论师被请下山后，提了一个建议：用寺院建设剩下的石材打造一个巨狮。

月称论师画了一张图纸，大家依图纸，用一个多月时间建造了一个大卧狮。造好了，月护论师带着大家去看，都觉得没有什么奇特的地方。一个石头狮子，能挡住外道的军队吗？当时还是有人反对，说：“我们这样徒劳无益，用什么方式能挡住外道军队？”问到月称论师的时候，他只是说：“你们放心吧，就是它了。”

外道军队到一两里地之外，已经展开攻势了，这边仍然没有一兵一卒。有人开始懊悔，说：“我们要是提前一点预备，至少进行转移，还可以保存佛教的实力啊！现在他们来了，我们不是等死吗？”

这时，石狮子突然震动了，肚子边上出了一个裂纹，越来越大，一下打开了，从里面跳出来一个人。那人拿着一根棍子绕狮子转了一圈，然后面向大众说：“月称可以，你们不要担心。”

然后绕第二圈回到裂缝旁，一跳进去了，那个缝又合上了。这下大家都觉得有指望了。

月称论师坐在石狮旁，完全一副若无其事的样子。他走到旁边的小水沟里，捡起一根两尺多长的檀香棍子，又走到石头狮子旁边，慢慢爬上去。对方军队快要到的时候，他正好爬到石狮的头顶，一棍子打下去。巨大的石狮突然点了一下头，脸从白色慢慢变红。第二棍打下去，石狮脸由红变黑。又打了第三棍子，石狮点了第三下头，脸从黑到紫。这时月称论师跳下来，那狮子已不是一只石狮了。挨了三棍子、点了三下头以后，它猛地站起来，朝大家点头示意了一下，向外道军队那边冲了过去。

当时外道的军队里有大象。大象在战阵中已经是庞然大物了，但是把所有的大象加起来还不如这只狮子大。狮子冲过去了，月护论师和那烂陀寺的僧众们觉得心安了。这只狮子不仅冲垮了外道的先头部队，而且奔着主帅的方向直冲过去，全军大乱。最后，狮子将外道军队赶到一片沼泽地，剩下了少数人，都往自己家乡的方向跑去。狮子穷追不舍，一直将这支人马追到起兵的老家，狮子才回去。

此时，大家议论：“月称论师还是有了不起的地方！他整天不修边幅是有来头的。”月护论师说：“不要猜测，我知道月称论师是一个成就者。”有人说：“这是大家共同加持的力量，哪是他一个人的力量啊？”月护论师说：“不要乱说了，这就是月称论师加持的力量。”这句话一说完，狮子隐入大地，消失不见了。

此后，月称论师还作过很多示现。比如，他在讲解自己这部《入中论》的时候，讲台上只剩下一个大圆光，没有人了，只听到声音，其他的什么都没有。

有一次，月称论师去调伏一位外道。外道说：“帝释天是一千只眼，除非亲见千眼帝释天，我才会去信佛，否则我是不会相信的。”月称论师说：“你看天上，是不是帝释天？”结果帝释天真的现身了，身上遍满眼睛，足有千只。如此，外道皈依了佛教。

印度南部有一位非常有名的月官论师，与北部那烂陀寺的月称论师几乎齐名。有一次，月称论师看到他，说：“你是不是南方的月官论师？”月官论师说：“是。”月称论师说：“既然是月官论师来了，那烂陀寺应该列队欢迎。请您先到门外等一下，我们来集众迎接。”

众人准备了轿子，一台轿子上是文殊菩萨像，旁边一台轿子里就坐月官论师。月官论师坐在轿子里，以偈颂赞叹文殊菩萨：“文殊虽为十方俱胝如来所赞叹，然……”话音未落，文殊菩萨像突然一扭头，示现倾听状，定在那里了！这尊被后人称为“歪脖圣者”的文殊像就一直在那烂陀寺保留了下来。月官论师有着如此殊胜的功德，而月称论师当时在那烂陀寺与之进行过长达七年的法义辩论。

月称论师有很多神奇的示现，后来他把那烂陀寺的教育规模扩充得非常庞大。多年的执教生涯之后，他对大众说：“《入中论》是我的心血，已经交给你们了，现在那烂陀寺的发展交给后人去完成，我要走了。”以后，就再也没有人看到他，只是不断有传说，月称论师在某某地方又降伏几百个外道皈依了佛门……以后也没有再回到那烂陀寺弘法。

关于最后的去处，有的论典说月称论师直接消失了，再也没有出现过；有的说月称论师活了三百五十多年，后来在印度的一个山上虹化了，他的身体变成虹光；还有的说月称论师走向南方了，再也不知道他的下落。

在学习任何一部论典之前，都有必要对作者有个了解。不仅要知道论典对于法义统摄的宏观和水平、对于现在学众的应机与不应机，还要了解论主本人的证悟。月称论师所示现的证悟，拿到人间来说，就是菩萨的示现。如果从他的内证、他在《入中论》中表述的观点来说，确定就是真正开悟的大菩萨示现来到人间。

本论大义

对于显现的世俗谛和空性的胜义谛的道理，月称论师是用深和广两类文字进行论述的。深是深见，广是广行。广行的部分，月称论师讲了十四种法，包括凡夫的三法、登地菩萨的十种法，还有无学果位的佛的一种法。

本论的受众群

月称论师是为了什么人来写这部论呢？答案就在《入中论》的颂词中。

《入中论》第六地云：

若异生位闻空性，内心数数发欢喜，
由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，
彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，
当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。

什么意思呢？但凡听闻中观正见，身心踊跃，欢喜无量，善根发现者，皆是与中观正见有宿世因缘的善士，一定是在往昔修学过中观见，这类有宿世因缘者，当然是《入中论》的当机者。

“异生”是指普通的、没有果位的众生，就是我们凡人。如果有一位凡人听说了空性这个名词、空性这个道理，内心里一次又一次地产生欢喜心，由这种欢喜引发热泪奔流，周身的毛孔都竖起来了，都为之震动，说明这个人身心中已经有佛的智慧种性，是可以宣说真实的佛性的法

器，就应当为这样的众生来说胜义谛的道理。

月称论师是为这样的众人来造这部论。我们对比一下，自己是不是条件有点不太够？月称论师在后面的《入中论自释》中又说，若论条件，到了末法时期，几乎人人都会觉得不够。当我们善根萌发的时候，真的会“由喜引生泪流注”，但多数时候都是被五浊遮障，所以即使有善根也发现不了。在这种情况下，对于如下句义有接受能力的人，就都应该学习。

做点功课

学习《入中论》期间，直接应用的功课建议如下：

(1)每天尽可能念一念颂词，从开头念到所学位置，当然能背更好。其实这是我一直想有的要求，但又怕有的同学学业过重。从目前看，颂词不多，含义非常明晰，有颂词就可以摄持论文的内义，所以用些时间诵一诵是很好的。

(2)另外有一部论《胜道宝鬘论》，其中涉及很多与《入中论》相关的修行要点，大家在课后应好好阅读学习，这是很重要的。《胜道宝鬘论》中的一些章节完全是根据《入中论》修法方式编排的。

(3)最好每天能有一点时间打坐，我一直提倡打坐，但不知道大家是否有时间安排。如果每天能有一个相应的时间，花二十分钟、半个小时打坐，会非常好。能有半年的时间，不间断地每天打坐，要做到布施、持戒、忍辱就很容易。哪天断掉了打坐，那一天中就容易遇到不高兴的事。

情绪，有时候是来源于身心状况的不调。参禅打坐的七支坐法是释迦牟尼佛宣说的，这是最利于调伏贪嗔痴烦恼的姿态。希望大家课后能考虑这样一个修行方式。时间不需要很长，只要便于坚持就可以。“留有余兴，便于坚持”是做功课的原则。

第一要留有余兴。假如今天坐高兴了，腿有点疼了还想坐，就继续坐了两个小时。到第二天你的腿肯定疼得更厉害，还没开始就不敢坐了：“算了，今天不坐了。”第一天坐两个小时，第二天不坐，功课就断掉了，这种情况很可惜。

第二要坚持。明代学者胡居仁曾有一副自勉的对联：“若有恒，何必三更眠五更起；最无益，莫过一日曝十日寒。”毛主席将这副对联改为：“贵有恒，何必三更起五更睡；最无益，只怕一日曝十日寒。”如果常规的功课能不间断地进行，哪怕每天只有二十分钟，坚持半年，你整个人的气质就会提升，身心的贪嗔痴调节状况就会进步。大家一定要尽可能地安排功课，坚持下去就是胜利。如果能坚持到一年，功课就变成了点金棒，看起来是个小功课，却将你生活的各个部分都“点石成金”了，因为有了它，你的一切都变得有意义了。所以，奉劝大家一定安排功课。

这些念诵的功课都可以有，但最重要的是打坐。打坐时间不要长，次数可以多。如果确有时间就再坐一次，但是初学的时候最好不要超过半个小时。因为初学者的腿、膝盖部分往往有湿气，第一天坐久了，第二天会觉得腿疼痛难忍，不想坐。有时坐一个月，到第二个月开始腿疼，有时候坐三个月，到第四个月开始腿疼。

二三十分钟的打坐时间，可以保证不会腿疼心烦。只要心不烦，有法喜，功课一定会坚持下去。一开始是“坚持”，等到后面是“必须”，一天没坐就觉得这天缺了点什么，这样慢慢就上路了。

非常高兴看到大家学中观学得这么有欢喜心，说明大家都是有缘人，往后面一定会学得越来越好。凡是有法喜，事情就会越做越好。如果越学越执着于逆境，那就学不下去了。从大家的笑脸上能感觉出春天确实到了，也该多学一点了。

第二讲 闻法守法规，略释皈敬颂

造论的必要性

了解过月称论师为何种人造这部论，我们都有点惭愧，但也当机。造此论的必要性，如下当说：

如有目者能引导，无量盲人到止境。

意思是，就像有眼睛的人能把盲人带到想去的地方一样，该论理可以带着大家趣向佛果。

闻法规则

知道了行文的风格、讲论的方式、教乘所摄、为谁造、造论的必要性之后，下面就要说闻法的规矩了。

“没有规矩，不成方圆”，如果闻法时不遵循闻法的规则，那么闻法过程本身就在制造过失。平日谈一些无关于佛门要义的文章，可以用散漫的姿态来学，但是闻法，就要有闻法的仪则。故于大论学习之前，结合藏传佛教，我们来了解闻法规矩。

发心三差别——闻法规则之一

第一个闻法的要求是“发心”。我们来听这部论，虽然各位是当机的，但大家要发一个好的心。我们要了解，下面的三类用心中，只有一类是可取的。

第一类是恶心。

如果出于寻求世间八法的想法，比如说，听法的目的不是为了自己成佛和修行，只是为了增加个名分或比较一个知识，这属于“恶心”。

因为对于“法”来说，它不需要什么比较，“比较出戏论”。比较的学问，我们这个世界已经存在了千千万万种，北大就很多，但少有解脱的价值。“法”，我们就是学，学了就是来修，为自己“生”和“死”的解脱来创造条件、准备资粮，是来解决生死问题的。

所以，我们看到，正规传统的宗教对于说法这件事，从来都是极其谨慎。都不是天天跟大家平起平坐地去讨论，这里没有讨论，就是“求”和“学”而已。“法”具备这种十分珍贵的价值。在这里，我们不应该用恶心来闻法。

第二类是无记心。

不能说，大家做记录就都“有记”。“无记”是说在闻法时，有一种盲从的心态——别人来了我也来，不知道为什么来，学了也不知道对于生和死的问题有什么作用。这是属于盲从地闻法，叫做“无记”。

第三类是善心。

以小乘求道和大乘求道之心来闻法，这属于善心。

闻法、学法时的发心，应该用善心，不应该用恶心和无记的心。

断除三种过——闻法规则之二

第二个闻法的要求，要断三种过。

第一种过是“不专心”。

这是指我们的耳朵好像瓶口盖了盖子一样，耳朵虽然听着，但是心里不知道所讲的是什么，没有认真地去接受，这个实际上叫做“充耳不闻”。这种过失属于不专心，应该断除，之后才能进入正规的闻法阶段。

第二种过失是“不记忆”。

听完“法”以后，印象就是“大概如此吧”，具体听到了什么内容没有什么印象，这叫做“不记忆”。就像瓶底有漏缝，即使正法甘露进去，也漏失了。

第三种过失是“夹杂烦恼”。

听法之前有着一大堆的意见或不同观点，不像空瓶子接受甘露，而好像之前就夹杂了毒药一样，听法过程使甘露和毒药混同到一起。这样闻法，于自己而言，是件断送前程的事。这种不正确、有过失的闻法模式，一旦在心灵结构中成型，将直接破坏自己对整体佛法的认知与信念，毒害甚巨。

应该断除不专心、不记忆和夹杂烦恼的闻法方式。

离六垢染——闻法规则之三

第三个闻法的要求，要断除六种垢染。断除以后我们才能进入正式的闻法。

第一种垢染，在说法师面前生轻慢心。

如果有轻慢心就不要来闻法了，否则，会令思维一直处在两可的游离状态，对自己十分不利。

第二种垢染，不信。

不信法师所说的法是真的，抱着怀疑的、从根本上否定的方式来闻法。不仅只是怀疑，而且前提条件是否定，再去进行对比，再进行否决。抱着这种不信的方式闻法，也是十分有害的。

第三种垢染，懈怠不精进。

懈怠不精进包括身体的懈怠和心理的懈怠。心理的懈怠就是心常常散乱，心已经没有放在闻法的位置上；而身体的懈怠就是姿势不端正。

第四种垢染，心外散。

心过分外散，在听法时老关心别人听好了没有。就是不关心、也不知道自己听好了没有。

第五种垢染，心过于内收。

别人听好没听好不知道，自己听好没听好也不知道，糊涂到有时候法讲完了，自己都不知道结束了。心过分内收，对于所说法义无缘会通。

第六种垢染，厌烦。

因为时间的长度、天气的冷热等等原因，于所说的“法”生了厌烦心。

在听法中，这些问题是会常常出现的。不一定不出以上问题才能进来听法，关键是出这些问题以后我们要知道：这就是垢染，对于闻法不利。自己要在内心作对治，调整心态。

断五种不取——闻法规则之四

第四个闻法的要求，要断除五种不取。

第一种叫做取文不取义。

就像儿童采花一样，把颂词记住了，什么意思一句也记不住，一点都没有弄懂，这样不好。

第二种叫做取义不取文。

好像什么都懂，知道意思了，但是颂词是什么，一句也不记得，结果义随文失。因为颂词是总持法义的，所以需要记忆。

第三种是不取密意。

就像执着浅薄的人一样，对于深义不去追究、不学习，而是只听到一句两句的意思，马上就说：“哦，我都知道了！”

第四种是上下错乱。

比如说以外为内，以外道的观点为内道的观点，就是属于错乱。不能准确地了解知见、观点之间的差异，记忆得不够准确。

第五种是颠倒取。

自己所理解的意思并不是佛的意思，比如说因为不专心，把外道的观点记住了，以此为自己的知见，佛的正见倒没记住。这就叫做“颠倒取舍”。

四种如法想——闻法规则之五

第五个闻法的要求，要依四种想。这四种想是《华严经》中说出的，善财童子五十三参的时候，每一参他都是以这四种殷诚之想来进行的。

第一种，自己是病人想。

我们虽然身体健康，但毕竟是凡夫。凡夫有个大病，就是“生死”。我们有时候关注了生活细节中的小苦恼，忘记了“生死”是大病。闻法的时候，要知道自己有一个生死的“病”在这里。生死之病要疗治，所以自己是病人。

第二种，法为良药想。

把法想成治自己病的好药。

第三种，师为好医想。

把法师想成好的医生，正在帮自己治病。

第四种，殷重修为疗病想。

我们很殷勤、很慎重地在修行，把闻法过程当成正式治病的过程。

如理闻法兼具六度

以上这些闻法规范我们都了解到了，那么往下去我们每听一句法义，都具足六度，闻法的过程就实实在在是一个六度总修的过程。

第一部分，具足布施度。

因为在说法的场合，我们贡献了安静的氛围，把手机关到没有声音了；或者像禅学社同学去借了教室，布置了学习场所，这些都是供养，供养给大家了。联系了一辆车，打通了一个电话，这些都是供养，所以就具备了布施度。为了义的中观法义做的布施，任何功德都不能与之相提并论，肯定是非同一般的。

第二部分，具足持戒度。

就是端心、端身。比如说坐，我们坐得比较端正。闻法是不允许有二郎腿出现的，二郎腿仅是交际式，不是闻法式。闻法方式为什么要“听者下座”？“听者下座”就是取谦卑的姿态，“法”才是高尚的。正法当前时，我们不需要给自己摆设那么多四平八稳的格局。在这里，我们就是一个来治疗生死大病的病人而已，希望佛法能成为良医。所以端正身心，这样，自然就具备了持戒度。

第三部分，具足忍辱度。

闻法的时候，也许椅子有点硬，坐得不太舒服；也许教室里的空气不太流通；也许还要忍受寒热。这些就是为“法义”而作的忍辱修行。而且，这么多人一起为理解佛陀正法而努力，实乃功在千秋啊！

第四部分，具足精进度。

我们在刻苦学习，这就是精进。

第五部分，具足静虑度。

神情专注、心不外驰，这实际上就是宗喀巴大师所说的“听闻随转修心要，少力即脱生死城”。“听闻随转”，法师讲到哪里心意随转到哪里。实际上，专注不散乱就是静虑。我们认认真真地听好每一讲，到后面逐渐地、自然地就有轻安，自然地就有禅定……

第六部分，具足智慧度。

依照目前的学习，遣除心里的疑惑。以往心里的疑惑很多，随着学习慢慢地减少了，这就是智慧度。

按照如上的闻法规范，我们如此地具备了六度。闻法的过程不仅是学知识、学文化，我们已经在为离开生死的约束而积累资粮，齐修六度万行了！

调整威仪进入闻法

闻法除了要具备六度以外，在威仪方面也要略有调整：

第一，对于法的恭敬。

如果没有生病最好不要戴帽子，不要盖着头来听法。这样自己听不见，也听不好，对“法”也不敬。

第二，在说法师没有开缘的情况下，即使风雨中也不可用伞。

这个大家将来可以知道。

第三，不可佩刀剑。

包括各种武器，不应该带到说法场合。

第四，要坐在卑微之处。

所谓“听者下座”，实际就是指的这个意思。

第五，调服我慢心。

第六，要以欢喜的眼神对说法师。

看说法师的时候不要用“仇恨”、“呆滞”的眼光，因为看到那样的眼光，说法师会认为有事不妥，需要停止讲法了。

第七，闻法要如同饮甘露，以欢喜的心态来接受。

第八，自励。

就是鼓励自己认真地学习。

结合藏传佛教，把以上规则了解一遍，建议大家尽力遵守。我们正式进入《入中论》的学习。

论题的指向

《入中论》的题目有三个字：“入”是进入的“入”，“中”是中道的“中”，“论”是议论的“论”。这部论的梵文名字叫做“摩陀耶摩迦阿波达罗拿摩”，梵文本现今还在。我们这个汉语文本的来源，不仅参照了藏传佛教的藏文本，还大量地参照梵文的原本进行修订，后来才得到这个确定的文本。这部论的藏文名字叫做“喔妈拉久吧意夏哇”，汉语名字叫做“入中论”。

原造论者、造颂词的人是月称论师。他将这部论的颂词造出以后，交给那烂陀寺僧众学习。大家觉得不太懂，论师便写了一部《入中论颂》的解释，叫做《入中论自释》。在《入中论导读》中，颂词的后面就是《入中论自释》。学习过程中，我们需要经常翻阅《入中论自释》。

从藏文本翻译到我们现在拿到的汉文文本，中间的翻译人是法尊法师。

所谓“入中论”，到底要进入到哪里去？实际上，要进入的就是《中观论颂》的二十七品文字。《中观论颂》是龙树菩萨着述的。龙树菩萨的着述中，有一部论特别长，叫做《大智度论》，中国古代已经有论师翻译过来了。但龙树菩萨最长的一部论不是《大智度论》，而是《大无畏论》。

《大无畏论》是比《大智度论》更为直接了义、更为庞大的一部论，但目前《大无畏论》已失传。我们看到的《中观论颂》是从《大无畏论》中截取出来的颂词。龙树菩萨最为了义的典籍、最为深刻的密意都在《大无畏论》中。《中观论颂》只是《大无畏论》中很小的一部分。

《入中论》直接进入《中观论颂》的二十七品；间接进入龙树菩萨的中观五论，还有《十地经》、《华严经》和《宝鬘论》。所指的方向已经非常明确了，我们接下来要看《入中论》中月称论师所使用的进入方式。

第一个方式，依靠圣教量。颂词后面有“月称胜比丘，广集中论义，如圣教、教授，宣说此论义”的阐述。意思是说“我论述的方式是完全依照圣人的教授，完全依照佛说的法的标准，一点都不差地来进行讲述”，这是依圣教量。

第二个方式，抉择深广。对于深见和广行，仅依靠佛当年的圣教量还是不够的，因为佛只说“当时”的法。现代人的邪见到了什么程度，需要依现在的因缘来作抉择。甚深见在现在的观点中应该是什么样的说法、什么样的见地，广行应该是什么样的行为，这些都需要用现代的眼光进行选择。《入中论》就是依现代的方式抉择，来选择深见道和广行道。所以，月称论师完全不说佛教陈旧过时了，需要与时俱进，而是强调需要与时俱进的是我们自己，月称论师已经抉择得非常符合时宜了。

依我对于《入中论》的多次闻思和讲授的经验来看，《入中论》所提及的正见和邪见、正道和外道的观点，当今一般人的知识结构还远远达不到，所论述观点的覆盖面，也是我们远不能及的。我们现在的邪见呢，也不像《入中论》里所提的邪见那样颠倒，正见也远远不如这里面的正见那样端正。所以，抉择深广这件事十分重要。

应该说，该论是一部真正与时俱进的论典。比如，论中所破斥的古印度原始唯物主义观点，如果拿到现在，与不少观点都相应；比如，中国的诸子百家，春秋时期的争鸣，这些观点在《入中论》行文中比比皆是。所以，这样一部论典，我们把它从印度引过来进行学习，用这种方式了解我们的文化，了解我们该学的佛，真是非常必要啊！

本论篇首顶礼

顶礼曼殊师利童子

这是西藏的译师在翻译本论时加的顶礼句。不像很多藏文经论中那样复杂——要表述一个完全的传承，这里就顶礼一个人，只有文殊菩萨。

深见道，释迦牟尼佛是传承给文殊菩萨，文殊菩萨又传承给龙树菩萨、月称论师，像这样传承下来的。广行道，释迦牟尼佛是传承给弥勒菩萨，弥勒菩萨后来传承给无着菩萨和世亲菩萨。所谓的深见道就是中观见的这一系；广行道是唯识、瑜伽这一系，进而演化为后来的宗派。

众所周知，龙树菩萨是中国八宗的共祖。中国现有八大宗派都以龙树菩萨为祖师，无论哪一宗派，传承祖师中肯定有一位就是龙树菩萨。也就是说，龙树菩萨来到人间应化，真就像前面所说的一样，真是“第二吉祥怙主”。所有宗派的建立和扩充，都与龙树菩萨有关。玄奘大师入印度求瑜伽法的价值，很大一部分，是由龙树菩萨“以有空性故，一切法得成”的中观道而确立的。任何宗派的建立，一定要拿龙树菩萨论典中的一言半偈作为立论、立宗的依据。比如天台宗，天台“空、假、中”三观就是取了《中观论颂》中的一句话，成为天台宗最为彻底的言教。其他宗派也是如此。龙树菩萨在智慧方面的地位，实际上承继了曼殊师利童子。

文殊菩萨示现为曼殊师利童子相，他就代表智慧。与观音菩萨代表慈悲、地藏菩萨代表大愿有所不同，曼殊师利童子所代表的智慧是非常深刻、非常具体的。譬如，在五台山流行的一部《千臂千钵大教王经》中，有文殊菩萨的十条愿文。有人说：“佛教的法轮在转动，佛法在弘扬，此过程中若有人打着菩萨的招牌、打着佛教的招牌来诽谤佛教该怎么办？”

依照文殊菩萨的愿文回答便是：“愿他因知道我、认识我的因缘，或以欺骗我的因缘而进入菩提道。”

“如果有人打你怎么办？”

“那就以他打我的因缘而入菩提道。”

“如果有人诽谤你怎么办？”

“因为诽谤的是我，所以他可以进入菩提道。”

“如果有人拆毁佛教的寺院，毁灭佛教……”

文殊菩萨说：“我以愿力因缘，令他以毁灭佛教因缘也能进入佛法之门，能获得佛法智慧。”

我们现在想想，“文革”中拆庙人“文革”后建寺庙，甚至也成为虔诚的佛弟子，这些因缘不是在一一应验着吗？因缘不可思议，与菩萨愿力有关，尤其是文殊菩萨的愿。在我们常用的《光明希望大悲灯供》中，十条愿文的部分就是从文殊菩萨的愿文中结集的。

顶礼了曼殊师利童子以后，我们知道，我们要学的必定是智慧。

三重因果，追根寻源——皈敬颂第一义

表2-1表2-1《入中论》皈敬颂纲要

《入中论》皈敬颂纲要

接下来是皈敬颂之第一。

本论的主体部分，论首是皈敬(造论分支)，正论是论体(所造论体)，结论部分(造论究竟)讲明这部论是依据什么造的、与其他论典的不同之处是什么、为什么目的造、造了以后谁看、希望后人如何来学习、造论的功德怎样回向，这些内容在结论中都会交代。印度造论有一个基本规矩：在论首，一定会有个皈敬颂，该颂会将全论的整个线索交代出来。就像一部电影在序幕里，往往会把整个电影的时代背景、故事情节都点题式地交代出来。

月称论师的这些颂词，绝对是一个字都不能少，绝对是一句话值千两金，任何一句话都包含着很多意义。如果有人能背诵这些颂词，很能帮助学习和理解。哪怕是不理解，你就记住这些颂词，反复吟诵，逐渐也就懂了，因为颂词就是总持中观甚深义的。

下面是《入中论》的第一首颂词：

声闻、中佛、能王生，诸佛复从菩萨生，

大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

我用标点符号将这首颂词该有句读的地方给分开了，如果不分开，这首颂词会念得云山雾罩，根本不知道讲的是什么。

“声闻”，佛教中特指当年跟着佛修行的那些弟子。其实，“声闻”二字的含义，在印度中世纪的佛教界与传入中国以后的佛教界内，有很大的区别，这和印度与中国的文化、宗教在传承模式上的区别密切关联。梵文“声闻”的含义很简单，就是“学生”的意思。在印度的传承模式中，学习靠的是“听闻”，而中国自古以来重视文字，学习依靠“识字”。印度人将“有学问”称喻为“多闻”，中国人将“有学问”称喻为“肚子里有墨水”。此前，我们研究的传承问题中，提及了“立体传承”与“平面传承”两个词汇，在传承模式上，更是各有其优缺点：“听闻”虽然有忽略文字、淡化历史的问题，但有立体传承的优越性；文字学习虽然有资料、史实的确凿性，但相对于立体传承，平面传承却存在损减及篡改原义的缺陷。从这一点，我们不能轻率否定禅门“不立文字”对于中国文化“文字习惯”的横超作用。如六祖慧能禅师虽然不识汉字，但他亲近五祖数年，日日接受耳提面命，临接法前，蒙五祖亲为密讲《金刚经》，可谓是个“多闻”之人。在中华文化“文字定终身”的传承格局中，六祖大师提倡的“不立文字”的禅宗，显然已成为超越式的中国佛教基础。

声闻弟子禀承着佛的声教，修学佛陀亲传的正法，获得了声闻菩提果，并向他人宣说自己亲闻的佛法，让人受持，这些佛弟子被称为“声闻”。《法华经》说：

我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。

“中佛”，有论称之为辟支佛，或者独觉、缘觉。一些佛弟子生在无佛之世，而其前世随佛参学，再应世时佛已不在。他们便本着前世所学佛法智慧独自修行，看到水流花谢，领悟了无常的因缘，回顾前世佛陀教诫的佛法，观修十二因缘而悟道，他们被称作“缘觉”。《中论》云：

若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。

为什么称为“中佛”呢？他们不具备大乘菩萨大悲的广大发心，及度化众生的种种方便，所以证悟功德离佛还有一段距离；他们依因缘而悟道，证悟的根基又高于声闻，所以是中间阶段的果位，被称为“中佛”。

声闻和中佛(独觉)这两种身份的人，都有机会证得阿罗汉果位。但他们证得的果位有所不同：声闻罗汉只是在三生中修行积累福德和智慧的两种资粮，就证得了菩提果位；独觉罗汉历经了一百劫的时间，修行积累两种资粮，才证得了菩提果位。而且，声闻罗汉了达的是五蕴粗相空性(自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性)以及人无我空性。独觉罗汉的智慧，不仅证悟了五蕴粗相的空性以及人无我空性，而且证悟了属于色蕴的无分微尘之细相空性(自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的细相为空性)。声闻罗汉对于无分微尘与无分刹那都生起实有的执着，独觉罗汉则是对无分刹那识执为实有。所以，中佛的智慧证悟要胜过声闻。

佛陀的僧团就是声闻和中佛这两种弟子。中佛是于佛世还没有悟道的人，到后世悟道；当生便悟道的比丘称为“声闻”，闻声直接悟道。

表2-2 三重因果，追根溯源

表2-2 三重因果，追根溯源

这首皈敬颂其实是在搜索启迪证悟的逻辑关系。

我们现在来学佛，要学佛的智慧，学曼殊师利童子的智慧。

若有人问：“我要学佛，要成佛，要成就佛那样的全知、全能和不死亡。您给我指一下路径。”

我们想想，佛当时有两种弟子：一种是声闻，一种是缘觉。由此“顺藤摸瓜”地推论：声闻是怎么来的？缘觉是怎么来的？(有人问：“为什么不说菩萨呢？”这里是不能说菩萨的，到后面再谈。在佛世，菩萨多示现为居士身。所以在佛的僧团中，只有两种弟子：声闻和缘觉。我们只能来研究声闻、缘觉。)

声闻、缘觉怎么来的？这里回答了：“声闻、中佛，能王生。”结论是“能王生”。第一句话就交代清楚了，声闻、缘觉都是听能仁王所说的法才产生的果位。

“能”指的是“能仁”，是佛的称号之一。佛有种称号叫做“佛”，有种称号叫做“明行足”，有种称号叫做“能仁”，或者称为“能仁王”，就是能使众生觉悟的大觉之王，叫做“能仁王”。

声闻和缘觉都是听佛说法、随佛修行，果位是从佛陀那里产生的，都是从佛那里学到的。

下面一句，紧跟着问：“既然声闻、缘觉都是因为佛才得来的，那么佛怎么来的？”

“诸佛复从菩萨生”。有说文殊菩萨是七佛之师，很多菩萨都做过佛的老师。为什么能做佛的老师呢？因为佛都要从菩萨做起，所以“诸佛复从菩萨生”。佛怎么来的？佛是从菩萨那里来的。你要知道佛怎么来的，你就得去学菩萨。

有人学了一大堆发菩提心，还不知道我们学习的目的是要成佛，因为佛是从菩萨来的，所以要学菩萨发菩提心。这里一句话简单明了：既然想成佛，想学成佛，因为“诸佛复从菩萨生”，所以我们现在要把目标改变一下，不要只是对着佛了，我们的目标现在对着菩萨，我们来学菩萨，这才是“现实”的。

那么又问：“菩萨从哪里来的？”这是打破砂锅问到底的一个架势。

月称论师说：“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”

“佛子”就是菩萨。要成为一名圆满合格的菩萨，必须要具备这三个条件(“佛子因”)：大悲心、无二慧和菩提心。

这三重因果，叫做追根寻源：

声闻、缘觉怎么来的？从能仁王、佛来的。

能仁王、佛怎么来的？从菩萨来的。

菩萨怎么来的？从菩提“三因”来的——大悲心、无二慧和菩提心。

在这里佛说：千万不要只是圣像崇拜！你们要知道具备了什么因素才能成为菩萨。你自己要成为菩萨，不是只当“粉丝”。

下一步，我们来具体看这三种因。

大悲心——皈敬颂第二义

月称论师又给这三种因做了归纳：大悲心是怎么来的，无二慧是怎么来的，菩提心是怎么来的？

大悲心是菩提心“功用”的一面，空性是菩提心“本质”的一面，所以“菩提心本身就是大悲心”。无二慧就是空性智慧，属于“本体”，空性的另一面也即是大悲心。总而言之，三种因加起来，大悲心是大悲心，无二慧也是大悲心，菩提心仍是大悲心。这样一来，我们就不会被佛教的名相带得左转右转、迷惑不清。学佛一定要学着做减法，不要弄得八万四千法门，门门都“会”，门门都不懂。现在线索越来越简单，已经简单到了“大悲心”这一件事上。当然，我们还得继续顺藤摸瓜。

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，
常时受用若成熟，故我先赞大悲心。

在这段颂词里，月称论师说大悲心适用于凡夫修行，适用于菩萨修行，也适用于阿罗汉修行。凡夫也好、二乘人也好、大乘人也好，或者说你是具备凡夫根器的凡夫也好，你是具备二乘人根器的凡夫也好，你是具备大乘根器的凡夫也好，都适宜于来修行大悲心。为什么呢？

“初犹种子长如水”，对于凡夫而言，大悲心是种子。修行的初始阶段，这个种子种下去了，日后才有果实可以得。所以从凡夫的修行角度来说，大悲心是种子，这个“心”的种子若是没有种下去，未来便没有佛果可得。

到了修行的中间阶段，大悲心的作用，又如同阳光、水土、雨露和各种营养，作为助伴来滋润这颗种子。

“常时受用若成熟”，到了后期，稻子长成以后，农夫若是不好好看管，稻子会被小鸟吃掉，功亏一篑。所以到后面农夫作为守护者，必须好好呵护，粮食才能收成，果实才能产生作用。所以大悲心到后期，就相当于这种呵护的力量。

这里就会有个问题：有人说小乘人没有大悲心，那么小乘人与人相处，是怎样关照众生的呢？

经云，小乘体证神通的修行家，经常在走路的时候脚底离地四寸，不落地。佛亲自说过，不落地的目的并不是为了显耀神通，而是害怕脚落地而踩死了地面的众生。

依这些教证来看，小乘人也有悲心，但其悲心不是普遍和常有的。比如说，他进入涅盘后，即使众生再苦，也不去度脱了。是故，这种大悲心不是常时周遍的，有间断、有间隔，这样的悲心就不能称为“菩萨的大悲心”！

实际上小乘人还是有悲心的，只不过他们的这些悲心，就像果实长成后仍旧青涩，不能当下发挥甜美的功用。

这首颂词是说悲性(大悲的体性)在成佛的全过程中都适用。最初它相当于“种子”，中间相当于“阳光、水土”，后期相当于“对果实的呵护”。也可以说，整个成佛的过程就是一个大悲心使用的过程，我们锻炼的就是这一种心。这样，成佛总的、原则性的、关键的脉络立刻就很明晰了。大悲心如此重要，所以月称论师就说“故我先赞大悲心”。

皈敬颂的前两首颂词，这个顶礼可不一般！我们经常说顶礼十方三世一切诸佛、顶礼文殊菩萨、顶礼地藏菩萨……月称论师不顶礼那么多。他一开始还顶礼声闻、缘觉两类弟子，到后来他就顶礼一种心——大悲心。他为什么顶礼大悲心呢？因为大悲心是一切的来源。从根本上说，声闻果位，缘觉果位，大乘果位的一地菩萨、十地菩萨……所有的果位都是由大悲心来的。

月称论师的要求很实际，要顶礼就顶礼大悲心，没有顶礼那么多圣者。顶礼大悲心，确定了修学的方向。这不是月称论师自己去修学，而是在引导着我们这些迷途羔羊，引导我们去修学，把我们学佛的线索梳理得再简单不过了。

三种悲心——皈敬颂第三义
最初说我而执我，次言我所则着法，
如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。
众生犹如动水月，见其摇动与性空。

这一首半颂词十分关键，交代了大悲心的三件事。因为我们个人的修为、根基不一样，我们所处的环境、所遭遇的经历各有不同，我们所生大悲心的质量也各有不同。这里是说大悲心的质量。阿罗汉可以生大悲心，凡夫没有果位的人可以生大悲心，菩萨果位的人也可以生大悲心，但因质量不同，致使类别不同。那么大悲心到底有哪些种类呢？这里说有三类。

第一类是初级阶段的大悲心，叫做“缘生悲”。

缘生的大悲心，也叫做“生缘悲”。是什么意思呢？就是凡夫在修行的过程中，不是菩萨，也不是阿罗汉，那么怎样能让悲心生起来呢？先去关心可怜的人吧！比如说，看到一个乞丐很可怜，我生了慈悲心，而且还帮他，这慈悲心就保留下来了。这就是缘生悲，就是面对着一些凡夫，面对着一些普通的事件所产生的慈悲心。

比如说，在汶川大地震的时候多少人生起了缘生悲啊！几乎全中国的人都流过眼泪，这确实就是缘生悲。实在讲，在我们还不知道菩提道次第的时候，时过境迁，这种悲心生过也就忘了。但事实上，它是一个入道的因由，是一条菩提道的起点。我们是否未能好好运用呢？

有很多培养和锻炼缘生悲的方式。比如说以母亲为所缘，想她终年的劳碌和一生的辛苦，我们常能生起悲感。依母亲而生起的悲心也属于缘生悲。对我们凡夫来说，产生悲心的方法很重要。这也许是最实际、最容易产生悲心的方式。不过谈到缘生悲的时候，有几个需要注意的情况。

修行上锻炼的悲心与生活中自然生起的悲心有所不同，我们生起这个悲心是有目的的。也许有人会问："你这样像不像演戏啊？一练眼泪就刷刷地下来了。"但这里锻炼缘生悲不是演戏，我们一定要区分开来。

演戏是生存需要，缘生悲是解脱需要。目的不同，做法也不同。因为解脱需要，而思维又是真实的，不是被压迫的；演戏的思维是被压迫的，需要演你才去演。修行需要我们去悲，这个不是演戏，是实际的应用。考虑母亲可怜，在锻炼缘生悲的时候是真的觉得她可怜，心不是虚的。因为是真实的，所以对这种悲心的锻炼与菩提道相应，不与烦恼相应。与烦恼相应的结果就是烦恼。有很多演员，演戏的时候很有同情心，但是生气的时候照样生气。他的悲心不能覆盖烦恼，也不能清理烦恼。而我们在修习菩提道过程中，逐步生起的缘生悲，不仅能清理烦恼，而且能生起更多的善心。

第二类叫做"缘法悲"。

在缘生悲的水平之上，还有人能生起缘法悲。"法"就是上面所说的十种法里面的"法"，有些人的悲心有一部分是因为法的原因生起来的。因为法而生起来的悲心，与普通的悲心不一样。普通悲心就是悲得很实在，哭过就哭过了，哭完了再让他生一个慈悲心生不起来，他剩下的只是高兴了。心常常不听话，就是这个原因。

缘法悲则不一样。缘法悲为什么能生悲心呢？因为他觉得世间的一切是如梦如幻，知道世间的一切都是无常。所以他的觉察和内心思维，认为众生可怜，有可悲之处，这是长时间不停顿的悲心。

缘法悲往往伴随着一个人对于二乘空性的证悟。具备缘法悲的人对于世间的一切事物都不会那么执着，且往往伴随着空性正见，因为他的水平已经达到了这个程度。在缘法悲中，当发现了世间众生是如幻、是无常的时候，他对于世间的理解就会改变，世界观也会随之改变了。

具备缘法悲的人，如看到一个杯子，不会觉得它是一个实体，或将其理解为一个圆形的杯子，他会看清楚这个杯子的四大种性(地、火、水、风四种体性)：坚固性、湿的性质、热的性质、动的性质。他会把每一个铁分子、镁元素里面的四大种性看得很清楚。因为他的观察力量、渗透力量非常强。所以，对于任何人任何事，都能看清楚其四大种性。因而其悲心能稳固，他知道这世间的一切真的都无常。

第三类叫做"无缘大悲"。

无缘大悲与缘法悲的水平是不一样的。无缘大悲，它的特点就更有意思了。此种觉悟中，他发现这杯子不仅只是四大种性，他觉得深一层来看，四大种性并没有实体。四大种性仍然是一种执着显现出来的东西。这个杯子不仅没有圆的形状，也没有地火水风的四大种性，它只有一种种性，就是清净。这里是清净的佛国土，这里是清净的如来藏。乃至于每一个铁分子中，并没有铁分子这种结构，而是佛陀在一个微尘中转法轮。他见到的世界是这样的。这是无缘大悲人具备的大悲心。

也可以说，一个"大悲心"，在我们现在看来，三种根器的人会反应出三种不同的心态。但事实上，他们的根源都是因为悲心。所以月称论师说："最初说我而执我，次言我所则着法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。"这里出现了"我"和"我所"两个词。所谓"我"，就是刚才所说的意；"我所"，就是境。

悲心生起的十类所缘——皈敬颂第四义

悲心的生起，有很多种所缘。看到以下十种人，我们会生起悲心。

第一种，有人执着于欲望，在享受欲望之后手足无措，紧接着的是痛苦。

第二种，虽然是善事，自己非常想去做，但没有能力，或条件不具足，使善事成功不了，也非常痛苦。

第三种，恶趣的众生非常苦恼，但是善趣的众生也有生老病死，所以不论善趣、恶趣，似乎只有一个结果——"苦"。

第四种，一个人不知道苦的真正来源是在身、口、意这三个方面，而认为苦是监狱给他的，是时代给他的，是财产给他的或者是骗子给他的，都认为是外缘给他的，而不知道苦是自己给自己安排的。因为不知道身、口、意给自己造了苦，所以在求安乐的时候，也不知道给身、口、意创造安乐，仅以杀、盗、淫、妄去求得安乐，最后安乐并没有来。

第五种，有很多人虽然想求脱离，脱离痛苦、脱离困境，但是执迷不醒，他不知道痛苦的真实来源就在于自己不了解自己的本性，所以仍然执着，仍然不醒，仍然痛苦。

第六种，有很多人进入了外道，妄受无明邪见给他们带来的痛苦。比如，自己把自己烧死了，还说往天堂的路是银子打造的；或者说我现在所有的心念，师父都知道，他控制着我，所以我

不能懈怠，我要修行。他们被各种精神诱导、精神欺骗与心理诱导裹挟在其中。

第七种，有人以内道或外道的方式修行，真的有所成就了，有禅定了，他以为这种暂时安乐就是解脱，但是他不知道，到时候还是照样轮回，感受痛苦。因他们这种愚痴而生起大悲心。

第八种，有很多修苦行的外道，他们跳到火堆里，或者用钩子把自己背上的肉勾起来，把自己挂在楼梯上受苦；或者在刺堆上睡觉；或者吃草，持牛戒；或者一只腿立在地上，持鹤戒……以为这些都可以解脱，受无义苦恼。看到他们，我们生悲心。

第九种，声闻、缘觉虽然离开了世间人暂时的痛苦，但是他们离佛的究竟道也距离遥远，对他们产生大悲心。

第十种，进入了大乘道，而修行力量太薄弱，始终都没有进步。看到他们生起大悲心。

大而言之，生起大悲心的方式就有以上十种。

水车六喻人生——皈敬颂第五义

如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。

如果只看颂词，我们不知道是什么意思，而看看《入中论自释》就知道了。月称论师在这里实际上是用水车来做譬喻，让众生知道：你们生存在什么样的环境中。为什么要顶礼大悲心呢？因为你们生存在这样的环境中，所以我这样顶礼。这样顶礼，希望你也跟着我来顶礼。不仅希望你跟着我顶礼，还希望你跟着我来学这种大悲心。这种大悲心是唯一出离所有世间苦难的一条路，或者是一座桥。只有通过顶礼和修学大悲心的方式，我们才能真正获得解脱，获得佛果。所以在《入中论自释》的长行中，月称论师说，我以大悲心的缘故，来造此论，来为你们说这部论。

“如水车转无自在”就是在这个世间，在明媚的月光之下，在一条河边，有一个运转着的水车。月称论师在这里用水车对人生的苦难做了六个譬喻。

第一个譬喻，人被烦恼业锁系于生死轮回，就像水桶被绳子捆紧。

人的烦恼是一种业力，就像水车上吊着桶的绳子；每个人就像一个桶。水车上去下来、下来上去，人的烦恼也如同被绳子牵着一样，将其从天堂带到地狱，从地狱带到天堂；将其从欢喜带到愤怒，从愤怒带到欢喜；将其从失败带到成功，从成功又带到失败。其所有的烦恼，就像绳子一样缠着他，永远离不开这根绳子，这就是人的烦恼。这就是我们生活的第一个处境。

第二个譬喻，人们被自己的分别执着推动着，就像水车被河水的力量推动不停。

我们对于生存的执着，就像推动水车的河流，这个力量无穷无尽。我们对于我的执着、对于烦恼的执着，一直在推动着。这个执着放不开，所以即使你知道这就是烦恼之源，你也摆脱不掉。因为你现在的每一个了解，就是一种推动力。

第三个譬喻，人在轮回中循环流转，就像水桶始终上下旋转，超不出上升和下降的范围。

水桶上升的时候出不了车顶，下降的时候脱不了底，不能沉到水底下去。人始终被这个“轮回”控制着。就像我们做好事做坏事、做善事做恶事，不管怎么样，都在六道中轮回，最高也不过是升天，最恶也不过是堕地狱。升天，闯不到天外去；堕地狱，也没有第十九层可去。这是个麻烦！这就叫“轮回”。

第四个譬喻，人在轮回中上升困难，堕落容易，就像水桶上难下易。

水车上的桶，往上升很难，因为盛着水；下降很容易，因为水没了。你想做成善事，想往上升，很难很难；下堕却很容易，因为你的功德没有了，马上放你下去。所以上升难，下去容易。虽然只是一点很可怜的上升和下降，却还是上升很难，下降很容易。

第五个譬喻，人在轮回中生无定处，就像水车上的桶，不知道会停在哪里。

你不可能知道明天停在哪里，或者你六点钟停在哪里。你就在这里转，居无定处，随业无定向地在这里运转着。你绝对不可能知道自己在特定的一个时间停留在哪一个特定的位置。你的生命之轮天天把你向前推。成家了，离婚了；成人了，工作了；企业做成了，做败了；朋友有了，没了……这一切，皆无定向，让你琢磨不透，这些就跟水桶一样。

第六个譬喻，人们在轮回中被各种痛苦逼迫，就像水车上的水桶，前有前面的桶挤压，后有后面的桶挤压。

这个世界上六十多亿人，中国十三亿人没有哪两个是重样的。就是这样环环相扣，互相挤压。在生命中，三苦、八苦，前后交迫。前面等着你的是苦，后面等着你的也是苦。

我们想不通这些苦，只能自我安慰。比如说，我们的身体越来越老了，我们会想：别人都这样，我也这样，这个不是苦，没事；做生意亏了，会想：反正别人都亏了，我也亏了，我亏的比别人少一点，这就不苦。有人想：别人赚了，我也赚了，别人快乐我也快乐，这不苦。但事实上我们忘了：我们的生命光阴被耗掉了。我们从出生那天开始就在向死亡迈步，这点我们忘了；我们健康的时候也在向不健康迈步，我们只能侥幸苟安。

所以无常是以三种苦、八种苦的方式，交迫着我们。像这样，我们现实生活处在前前后后的挤压中。

月称论师因以上所说的六种状态，用水车做了六种譬喻。我们对于六种譬喻要认真地、好好地思维，一定要找一条出离的路径！月称论师通过前面的顶礼给我们指出了出离的路径，这个路径就是大悲心！

六种悲心的判断方式——皈敬颂第六义

对于大悲心，有人问：怎样才能判断我的大悲心是否正确，即使是凡夫水平，它也是正确的呢？假如将来我们的大悲心逐步形成，悲心的状态可以用如下六种方式进行判断。

第一个判断方式，大和小的差别。如果只对自己的兄弟有悲心，对敌人没悲心，它就有局限，这就不是正确的大悲心。如果只对自己喜欢的人有悲心，对不认识不了解的人就没有悲心，这也是不平等不圆满的。所以大小差别我们可以判断。

第二个判断方式，平等不平等。对自己有利的因缘就看重，没有利益的因缘就疏远，这就是不平等的。

第三个判断方式，常不常有。比如说，阿罗汉进入涅盘了，悲心就没有了，这个悲心不是常有的。比如说，这段时间想母亲了，自己生了一个悲心。可以用这种方式修行，让悲心越来越强烈。可是想着想着，一想到讨厌的人，悲心马上消失了。这种不常有的悲心还不算是大悲心。

第四个判断方式，主不主动。比如，一个人掉到水井里去了，母亲的悲心和父亲的悲心有区别。母亲可能催着父亲赶快去救人，但自己不敢往井里跳，只是干着急，父亲就直接跳到井里把人救上来。主不主动，也决定着悲心的质量。如果只有悲心而不能付出行动，不能触动自己有行动去救人，属于二乘的悲心，在《菩提道次第广论》中称为小乘人的悲心。而大乘人的悲心一定会触动自己去有所行动(当然，并不是天下所有父亲都主动，母亲不主动，《广论》此喻，仅是略例说明，绝非一致现象，更不是对女性的歧视)。

第五个判断方式，是真实的悲心还是相似的悲心。相似的悲心，比如说，一想起母亲可怜，确实哭了一场，但哭过之后，对母亲的厌烦依然如故。离开了一个星期一定想她，在一起三天肯定会吵架——这确实是悲了，但不是大悲心，这是属于相似的悲心。相似的悲心与真实的悲心还不一样：相似的悲心，它在业力的范畴之内，虽然悲了，但不一定很殊胜；真实的悲心，一定能调节自己对他人愤怒、嗔恨的各种烦恼，一定有调节能力。

第六个判断方式，分不分三乘。如果真的是大悲心，是绝对没有凡夫乘、小乘、大乘的区别。大乘人的悲心，是没有所谓“三乘”概念的。若一念悲心如法修行恰当了，我们就是大乘，一念堕落了，我们还是二乘。

佛教成了“你的”，那才有意义

对佛教而言，大家学习《入中论》是一件大事，因为这是“你的佛教”，再伟大的佛法，都只有成了“你的”，那才有意义。

通过前面的过程，我们是不是有个感觉——成佛的结果，可由辩论得来(这是为了凸显思维抉择重要性的方便语，并非禅宗所忌讳的“在思虑状态下求证悟”的错误行为)。没有说什么玄妙的事情，就是在不停地辩论。讨论错误的、不合逻辑的说法，给予破斥。事实上，破除了邪见就是正见，破除了烦恼就是佛果，就是这样的。

学《入中论》的过程中，应该看《入中论自释》，只看颂词，我们会有些懵懂。

几经坎坷，最终才能看得到现在这个《入中论》的文本，现在很多学院的学习都依据这个文本。法尊法师当年入藏求法以后，在汉藏教理院，受太虚大师的嘱托翻译出来，译出不久，汉藏教理院就因为战乱被毁掉了。这个文本只是极少数参加过解放前汉藏教理院学习的人才有，而且老一辈的人不愿意拿出来，大众难以接触到此一法宝。

我在学习过《入中论》之后，一直有一个心愿，想把这个文本公印。当年太虚大师在办汉藏教理院之前，先是在湖北武汉办武昌佛学院。一位当年武昌佛学院的老学员有这个文本，“文革”期间他的经书大多没了，遗存了一个木刻版印刷的纸本，流落到书摊上，被一位老太太花五分钱给买回去了。

在一条小巷里，有一天清早起来，她拿着上下两册被水浸黄的文本去引火，点炭炉子，被一位居士看到了。居士信佛，认识我，就打电话问：“您知道《入中论》是什么吗？”我说：“那是宝贝！你怎么问起这个事？”她说：“现在有人要烧它。”我说：“不惜一切代价，要把它买下来！”最后保护下来了。

买下之后，扫描和印刷的过程极其漫长，整个版面全部浸坏了，有很多残缺。我们现在能看到的这个版本是用作图的方式，用了很多人力，一页一页慢慢修出来的。所以我们现在能学到《入中论》，其实是一个福报。

我个人从1992年开始了解《入中论颂》，1997年正式学习藏语及《入中论》，接触藏语本的中观，1998年、1999年开始对照梵文本、包括汉文本进行参校。1997年在庐山住茅棚的两到三年时间里，完全是在整理和编辑这本书。现在摆到大家面前的，从科判到颂词，到《入中论

自释》，一直到最后的《入中论导读》，都是经过千百遍反复参校、对比才出来的。

一梦定乾坤，我又开始讲解《入中论》了。一开讲，我最强烈的一个感受是，只要是佛弟子，只要你有没弄明白的，就来接受这个训练吧！要不然，茫无门径，所谓“学佛”真是折腾得很辛苦，一定要经受一次这样的训练，你才知道佛教是什么。否则，学了很长时间的佛，认为有很多资历，若与佛的真实教法相比，一钱不值。

真诚地希望，大家从现在开始好好地学习！

第三讲 初心识进阶

寻宗觅源到大悲

上一讲论述了大悲心在整个菩提道中的重要作用，下边表格表达的，是大悲心在修行全过程中的作用，我们运用推理的方式来诠释其作用。

表3-1 大悲心

表3-1 大悲心

首先是声闻缘觉。声闻缘觉之前有一个“凡夫我”。谁来学这个道？是我来学。整个求道过程中，我们反复观察：佛身边的弟子才是真正从佛那里得到法益的第一接法人，有两种：声闻，缘觉。声闻、缘觉是如何成就的？由能仁王给他们以学习成果和修行成果。“能仁王”指的是佛。那么佛的成就从哪里来？从菩萨来。佛所有的修行过程都是修行菩萨道最终获得的成就。菩萨是由菩提心、无二慧、大悲心成就的。上次诠释过这三种因，它们的核心都是大悲心。

大悲心有哪几类？我们在应用过程中如何理解？实际上，大悲可大致分为无缘悲、法缘悲、生缘悲三种状况。

对应于我们现前生死的流转过程，可用水车的六种譬喻来说明这三种悲。六种譬喻，说明了大悲心在众生现实生活中的应用。

再向前推一步：在大悲心应用的过程中，与前面的菩提三因有什么关系？就像在电脑上整理文件夹，大悲心把方方面面的内容都含摄进去。其实还有另外的诠释：整个菩提道次第中的“应用”属于大悲心，或者说功能的部分全都属于大悲心。这种功能把我们从凡夫带到初地、带到佛果。这一讲，我们就学习“应用”的问题，由初发心起，来识别入道的阶梯。

对应颂词有两张表：一是表1-3 《入中论》总科判；二是表3-2
第一地极喜地科判。我们顺着总科判向下梳理：整部论到底有多少内容？讲的是什么？

《入中论》的总科判中，开头是名义、译礼，中间是论义，后面是末义。论义分三部分：造论分支、所造论体和造论究竟。前面造论分支的总赞菩提三因和分别礼赞大悲已经说完，下面要进入所造论体，即整部《入中论》的核心部分。核心分成两部分：暂时菩萨地和究竟佛地，这是《入中论》分开来讲的两大内容。先看暂时的菩萨地。暂时菩萨地分两部分：分别说十地和诸地功德。分别说十地又分成三部分：极喜等五地、第六菩提心显现地、远行等四地。我们先看极喜等五地。五地中我们先看第一菩提心极喜地。

第一地极喜地的科判中，分为宣说一地、结尾本品。宣说一地又分为略说本地、广说功德和结尾。我们先看略说本地。

略说初地

表3-2 第一菩提心极喜地纲要

表3-2 第一菩提心极喜地纲要

初地的第一首颂词是：

佛子此心于众生，为度彼故随悲转，
由普贤愿善回向，安住极喜此名初。

本颂对应的《入中论自释》内容，参见《入中论导读》75页。月称论师说：

前已敬礼缘生缘法无缘大悲，今为宣说菩萨十种菩提心之差别，先依第一菩萨心说，颂曰……

接下来就是以上颂词。本颂在科判中，属“略说本地”。

略说本地有三个内容：第一解释为什么称为“地”，第二说明菩萨的地次为什么分成十种，第三说明什么叫做“菩萨”。

为什么称为“地”

下面的学习仅看《入中论》的颂词是不够的，最便捷的方式是随着《入中论自释》向下学习。月称论师说：

菩萨无漏智为大悲心摄持者，得名曰地，

菩萨十种地中的“地”，是指各阶段菩萨的智慧得到大悲心摄持以后便成为“无漏”，所以称为“地”。“漏”是指中间有散失，或所积累功德还不够坚固、圆满，“无漏”是菩萨的所有功德都得到圆满的保护，并且能向下推进。

这里有几部分的内容，我们要拆解开才能知道。

首先是大悲心。前面说了大悲心的功能非常特别，需要一点点了解什么是大悲心。从凡夫到佛果都是由大悲心来摄持，而大悲心本有的特性是什么？是不是我们平常理解的，看到乞丐或值

得同情的人而生起的慈悲心？这算不算大悲？

学大悲心，我们先当了解“心”是什么。弄明心的结构以后，我们就能清楚了知所谓“十”、“地”，还有“菩萨”的这些称谓。关于“心法”，要了解大悲心的“心”，我们可以借助《入中论》学习结构之外的一些常识。

认识“心”法——五蕴原来是心法

首先关于五蕴。人们平时所理解的“心”，基本在五蕴范畴之内。我们首先确定心法在色、受、想、行、识中的关系。其实，这种关系像芭蕉树的主杆，层层剥皮之后并无核心，空洞无物。看下面的图示：

图 3-1 心法

图 3-1 心法

如果不用图表的方式，我们很难理解色、受、想、行、识。几乎每部佛经都会提及这一套专有名词。释迦牟尼佛在印度传法时期，这套专有名词与眼耳鼻舌身意、色声香味触法一样，都是当时印度教、耆那教等其他教派已熟悉运用的词汇。更精确地说，色、受、想、行、识这套术语不是佛教的专利，释迦牟尼佛是借用先前其他教派的词汇来表达佛门的观点。而以后就一直沿用下来，以至于现在很多人不知道其他宗教还有这样一套术语，还以为只有佛教这样用。

有一种可能性：如果我们对色、受、想、行、识理解得不够正确，有可能又回到了以前外道的知见中去。据目前的情况看，对色、受、想、行、识这套词汇的用法，多数是不正确的。那么怎样理解才算正确？

这套词汇所表达的是“心法”，是心的特徵、心的法度、心的特质，这就是它的定位范畴。

这不是简单的定义——说它是“心”法，那就不是“色”法。回过头来看，“色”是什么？五蕴的外围是“色”。我们通常解释佛经，都把“色”理解成物质，认为实有的、固定的、有障碍特徵的东西就是“色”。但如果色、受、想、行、识都是心法，那就说明“色”不是心外的东西，也否定了它的物质性，否定了它是实有的，或者是有障碍的，也就是说色、受、想、行、识全是概念。

这样可能会给我们一种颠覆性的恐惧：既然连色都仅仅只是心法，那色、受、想、行、识到底是什么？我们眼见的外部世界到底是什么？自然科学界这么拼命地宣扬科学研究、实物研究的各种成果，而我们如何来理解这个世界？我们既然是来学习中观见，就一定要直白地了解佛当年的本意。释迦牟尼佛创立佛教的本意并不仅是挪用当时一些外道的概念，或让我们也跟着外道学，我们要学的是诸多观点中特定的佛法的部分，有利于成佛的那部分。

既然是心法，我们应如何看待？

首先是“色”。我们常将“色”理解为一个“有障碍”的色：红、黄、绿，这些是颜色的色；硬的、软的、热的、凉的，这是固体、液体的色，各种各样的色。那么，物质的世界是原本就有的，还是因为我们确定理解它有以后才发现它的各种形式？它的初始存在是因心而有，还是因为它先有才有我的心？

凡人的观念是“世界先有，我心后有”，但依月称论师的观点，这是错误的，得反溯回去，心和世界是同时相对应产生的——当心确定世界的存在性时，它才能存在；否则，如果心对于外部世界没有产生“所知障”，它就没有。有障碍，这个障碍是什么？叫做“所知”。

这有点玄妙：你发现它“有”的时候它就是你的障碍。归根结底，它就是一个概念。我们知道有个东西，那么此物便是我们的一个概念而已。它到底确定真实有、还是确定没有？我们的判断方式是去摸一下、看一下？或者尝试一下、跟它碰一碰？我们有了觉知就确定它为有？但是判断方式，也都是依我们的概念而确立的。暂时先了解另外的一套判断方式，然后再来进行对比。

“色”是物质性的、有障碍性的那部分。

再进一层，“受”的部分。既然概念产生了，这个概念对我的影响，我领纳了这个概念，就是“受”。

“想”的部分，是对于领纳进来的事物，我们加以“分别”。

“行”的部分是“在持续着”。

“识”是我们根本心体的层次。

认识“色”法

色、受、想、行、识都是心法，那么佛经中到底是怎么确定色法的？无论何种事物，我们总愿意找到它的最小单位，作为它“存在”的认识依据。在佛经中，对于最小的单位有一个判断方式，就是把它进行时间和方位的划分，只要能用前后、左右的方位划分开，它就一定还可以再分，这是常用的判断方法。在划分的过程中，我们发现世间物质没有划分不开的，凡有形的都可再分。如果没有一个划分不开的东西，就不能确定色法是实体上“有”，因为缺少存在的基础依据。

图 3-2 色法

图 3-2 色法

人的认识是多方面的——上可以达天堂，下可以通地狱，所谓“邪见道路无边际”——在此种情况下，依二乘人的观点建树色法概念，立“地、火、水、风”。这原本是二乘人的“大种性”概念，简称“四大种”。

常人理解的“地、水、火、风”容易有问题。比如人的身体，会认为骨骼、皮肉这些比较坚固的部分就属于“地”，汗水、血液这些液体的是“水”，有热量的部分是“火”，呼吸、身体气脉中的气就是“风”。若回到《入中论》的框架中，这些理解仍存在问题。

其实，每一事物，其最小单位皆由地、火、水、风构成。也就是说：任何一个水分子都是由地、火、水、风四种元素构成的，比水分子再小的单位中也都有地、水、火、风；我们所认为坚固性的物质中任何一部分都有地、火、水、风，任何一个火中也都有地、水、火、风；水中一定存在着火性，火中也一定存在水性，这是相互摄入的道理。地、水、火、风的性质，就像月亮的影子在水中晃荡，形成了各种“类似”的幻相。这是二乘人如此了解世界。现前看到的这个暂时世界，被月称论师直接否定，说这外部世界实际是虚假的，不是真实存在。

但月称论师把它分成两部分：在凡夫的境界中，这种存在虽然不如理想般的正确，但要暂时认同它，还有法规和世间伦理需要遵循；但从理想而言，这些境界必将变成佛经中所说的如来藏清净名言。“清净名言”就是清净的、干净的世俗社会，“干净的世俗社会”在佛经中是用佛的“净土”进行诠释的，譬如十方的佛世界、西方极乐世界、东方净琉璃世界等。

色法和心法若以刚才的方式来理解，会觉得平时很多概念是与之相冲突的。色、受、想、行、识在现实的生活运用中，佛经将之譬喻为芭蕉，层层向内剥，剥到最里面的时候，发现原来是空心的，实际上什么都没有。

但我们会认为五蕴有严谨的结构，从对物质的理解到对心的理解，到对念头、持续的行为的理解，会认为各种理解很真实。于色法的理解也是如此，会认为物质是坚固的、是存在的，而这些物质都是由地、火、水、风的四种概念构建的，地、水、火、风的四概念也没有分不开的自体。所以实际上就是如此：由地、火、水、风构建了很多小的概念，由小的概念又集合成为大的概念。

“心”和“色”的关系

心和色最后就形成了这样的关系：

图 3-3 心色互起的概念

图 3-3 心色互起的概念

心和身、身和外境、心和外境，形成了这样对待的关系。

心和身之间在发生关系的时候，“眼、耳、鼻、舌、身、意”的六根形成了。并不实际存在的心法，在行使执着的过程中，依附于正报中的某个实体，形成了我们的一种“根”。

比如眼根，其实是“能见的心法”附着在眼的色法上，就认为眼根形成了。在大乘佛法看来，眼根是全然不存在的，它只是众缘和合，使眼物质产生了类似于“我在看到东西”、“我在捕捉影像”这样的功能。事实上，外境的色法是心造的，而根也是心造的。因为心执着于身，便觉得根形成了：眼睛的根形成了，耳朵的根形成了，鼻子的根形成了，舌头的根形成了，念头的意根也形成了。

根和外境之间、心和外境之间也都会发生关系。

当心和外境发生关系时，十二处形成了。心执着外境便形成了十二处，在六根的基础上，用六根执着六尘，称作“十二处”。比如眼执着于色，这就形成了两种处：眼处和色处。“眼、耳、鼻、舌、身、意”、“色、声、香、味、触、法”，由六种根对应着六种尘，这就是十二种处的来源。

当身和外境发生关系时，十八界形成了。当六根和十二处形成后，不仅识对于境在发生作用，识对于根也在发生作用，根对于境也发生了作用，这就将十二处的两组关系变成了十八界的三组关系，因此形成了十八界。意识在发生关系，色法也在发生关系，根所在的色身与外境也在发生着关系。比如眼睛的色法、鼻子的色法跟外境相应的部分在发生关系，这样比十二处又多出了一组，共有六类，这就扩充成为十八界。

《心经》中说“色即是空，空即是色”，是对色法的说明。眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，它们都空，即说“十二处”是空的。如果用身、心、外境的三重六种对应关系来说明，就是十八界空。色、受、想、行、识是空，是五蕴皆空，地、火、水、风空是色法空。我们所说的五蕴、十二处、十八界、六根，其实都没有实体的对应关系。

实有还是不实有

以上这些概念，三转法轮中的讲法略有不同。比如初转法轮时，佛陀应用刚才所提的所谓“外道概念”时，会说“我有眼根，我用眼根来看；我有鼻根，我闻到香味了，我闻到臭味了”。释迦牟尼佛还确定五蕴、十二处、十八界、四大都真实有。

既然真实有，那么释迦牟尼佛在认为本来没有的事物上建立这些“有”，目的到底是什么？目的是让人对生命的认识产生条理。这些名词乍听起来可能会觉得有些繁琐，但它是一种理解方

式。连释迦牟尼佛都运用这种方式，它在有为法中是有用的，这样的理解有助于学习后面的道，尤其当我们将初转法轮的核心法要“苦、集、灭、道”确定过后，即使将根、境、识都确定成为“实有”，它也不错。

因而初转法轮没有像我们奠定中观见时这么严格。那时佛说“眼、耳、鼻、舌、身、意”都是实有的，“色、声、香、味、触、法”都是实有的，十二处、十八界、六根、六尘、六识、五蕴、四大都是实有的，而且不像我们理解得这么深，不会说每一个极微的事物中有四大。那时释迦牟尼佛曾说“我的骨头就是地大，我的肌肤就是地大，我的身体的冷和热属于火大”，也随顺世间人的说法。

为什么要随顺呢？因为这样随顺，佛才是众生的同行者，凡夫不会觉得他离自己遥远，才会逐步跟他学习佛道。大致上可以判断：初转法轮所说的佛道是降格的说法——把真理的格局降低到实有的层面。依初转法轮的主要教典成立的宗派，几乎就是根本说一切有部。比如，五百尊者结集造《大毗婆沙论》，这就形成根本说一切有部的理论框架。

但是，即使根本说一切有部的理论框架已非常扎实，后来形成的经量部还是出现了反对的声音：“你们说地、水、火、风实有，但我亲眼看到佛经中说地、水、火、风是如幻的，如影像一般，并不真实存在。你们说因果实有，因也有实体、果也有实体，所以实在地造因，实有的果报就产生了。但是在初转法轮快结束的时候，我亲耳听到佛说因果是如幻的，地火水风也是如幻的，我发现了相反的说法。”

后来，经量部的知见与根本说一切有部产生区别。绝大多数观点相同，但讨论到实体事物本性等关键之处，出现矛盾，两边开始争执。

有部和经部的争执，后来发展到什么程度？一群年老的比丘维护根本说一切有部，其中还有证阿罗汉果位的人。经量部的一群年轻比丘们与他们意见极其不合。这群比丘就说：“有部的那些老比丘，观点已经过时。佛经中所讲的并不都像他们说的那样，但他们执着观点而不发展整个僧团，我们来开始发展吧！”年轻比丘们就四处弘法，扩大弘法范围。老比丘这一边就说：“现在年轻人都走向社会，跟社会适应就是随俗，我们还是坚持在深山修行吧！”他们仍坚持山居僧团的刻苦修持。

佛教虽然分出二十部派，但因根本说一切有部和经量部最有代表性，故而下面学习只以讨论此二派为主，相对简单，也易于理解。

虽然佛陀于初转法轮时确定身、口、意暂时实有，但如以上所分析，五蕴是心法；四大表面是色法、实际也是概念，也变成心法；身心和外境的关系，表面上是色，实际也是心法。

在此情况下，我们应当回头了解“心”是什么。我们说了这么多，了解了四大、五蕴、十二处、十八界、色声香味触法、眼耳鼻舌身意，都是为说明一个“心”字。

“心”到底是什么

“心”到底是什么？首先，心到底是不是实体？从上述心、身和外境的关系看，当身和心之间建立矛盾关系时，眼、耳、鼻、舌、身、意就出来了；当心和境建立矛盾关系时，十二处就出来了；十八界也如此。

一般人的概念是“心色之间相互执着”，但当它们都是心法的时候，“心”和“色”是同时生起而产生的概念。色受想行识其实缘起于外道概念，对我们有个提醒：心的自体能不能找到归宿，能不能找到所在？

当我们从色往里剥“芭蕉”，把色这一层剥完，发现它没有实体，它只是领纳(受)的时候产生的概念，自然会想到，只有“想”的部分，才是它的源头。

当分析“想”的分别念时，发现只有一个特性能令此分别念存在，那就是“持续”。而分别念持续的本身是“行”，它的作用就是不间断，没有什么别的，要保持“行”的“作用”，根本上还是要有“识别”的功能存在。

而识别的功能没有任何实体。

可见，心没有自体。那“我”是什么？当心都找不到自体时，“我”便只能是错综复杂的习惯打造的概念。这是“心”的结论和“我”的结论。

那么大悲呢？心虽然没有自体，但我们是不是很清楚它产生过功能？它不停地起作用。大悲是让我们“心”产生无所不在功能的作用。所以大悲并不仅是我们平常理解的慈悲或善意，而是“功能”。“无所不在”是说周遍一切处，意识指向哪个地方，它的能力就指向哪个地方。大悲，就是心产生的作用。

从心到外境，从凡夫到佛，关键就一个词——作用。把“大悲”和“心”连在一起成为一个词——“大悲心”，那就是说，一种没有实体而有作用的功能。这就是我们要研究的学问，也是将众生从凡夫推到佛的一件事(见表3-1 大悲心)。

月称论师说，没有实体而有功能的正念就是中观见；而且还说，因为大悲的原因所以着作此论。可以说，月称论师是为阐述中观见而着作此论，也可说就是为让我们明白没有实体而又有作用的功能从何而来，而着作此论。大悲心不是一般的悲情或伤感，不是某种普通的意愿，而是无实体而有作用的心的本质能力。

表3-3 结论

表3-3 结论

了解了大悲心，向下学习就容易了。因为诠释大悲心，汉传佛教与藏传佛教曾产生过辩论。有人认为大悲心应该是慈悲的心念，即使是有心念的思想，也可以说是大悲心。但汉传佛教的祖师们否定这点，尤其《大乘起信论》，说大悲心、菩提心是指光明，不应用普通的携带分别念的知见诠释大悲心。

什么是“菩萨”

从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

翻开《入中论导读》第77页，《入中论自释》第四行：

若时趣入初极欢喜地，颂曰：从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

这是关于“菩萨”这个概念。

得彼心者，毕竟超过诸异生地，唯应以菩萨名称说，不可以余名称说，已是圣者故。

第一讲阐释过，“异生”是指不得圣果的凡夫地众人。“异生”和“旁生”不同，我们不要混淆。“旁生”是指存在于这个世界的“非人生命体”，以动物为主；“异生”指人，没有圣人果位。进入极喜地的人，“唯应以菩萨名称说，不可以余名称说，以是圣者故”，因为他们已经是圣者了。

般若经二千五百颂云：“菩提萨埵，是随知萨埵之增语。谓能随知一切诸法。云何而知？谓如实知无实、无生，亦无虚妄，非如异生所执所得，故名菩萨。所以者何？谓菩提不可执，菩提不可作，菩提不可得。

有造作、有所得，那与菩提无关了。例如说：“我们现在来为天下的众生发菩提心吧！”这是句很好的话，但这话会不会有问题呢？

善勇猛！如来不得菩提，以一切法不可得故，一切法不可得故名菩提。如是乃名诸佛菩提，非如言说。善勇猛！若发菩提心——

重点看这一句：

谓吾将此心发菩提心——

看来月称论师知道我们这个念头啊！拿这个分别念所起心来发菩提心，

及于彼菩提发心——

对于佛的菩提发心，

执实有菩提者，此不应名菩提萨埵，应名发生萨埵——

月称论师还是给了它一个名字：“发生萨埵”。

何以故？以执有生，执有心，执有菩提故。”

月称论师严格坚持前面所谈的“心法和色法无实体”的正见：如果你确定菩提心是发得出来的，就不得名为“菩提萨埵”，可以名为“发生萨埵”。到此，辨析正见至极重要。很有可能，我们心念中发了好大一个“菩提心”，还认为自己与佛菩萨好“相应”，但回头发现这是个邪见。这个功德可能靠不住。这就是问题啊！

又云：“菩提无相，离相自性，如是随知乃名菩提，非如言说。

知道自性是什么，随知(随所因缘而了知)其性为真实有还是不真实有，这样的人才能被称为真正的菩萨。前面探讨过，我们通过辩论可不可能成佛，虽然是间接的，但是真有这种可能性，为什么呢？因为相似的菩提正见全都由这种辨析而来，只有通过这样才能理清内心邪见与偏执。带着这些执着所作的发心，即使辛苦，也只能种未来因缘，现在不得名为“菩提萨埵”，而是“发生萨埵”。

善勇猛！了知诸法故名菩萨。

对诸法有所了证、有所明知，才能称为“菩萨”。这是月称论师直接援引佛经进行诠释。单独抽出这些语句，也再次提醒我们：什么是菩萨？知道一切法无自体。

也就是说，虽然现在的修行还不大好——心里可能还会有个结，一杯水来了还是觉得是其为实有——但学习《入中论》以后，心里就确定了方向：即使暂时感觉有，但相信佛说它是无自体的；即使现前感受上无法直接认同，但将其当作生命理想。这就是我们的修行！

这种观念是有意义的，这样就已进入“菩提萨埵”的范畴。不败尊者对修行的概念进行诠释时，说了几个名词。其中之一称作“观察”，即刚才学习、讨论和分析的全过程。在“观察”之后又说了“观察修”，我们在进行激辩，在清理错误见地，在确立正确见地，确立什么是我们该信的。此过程可定义为“观察修”，这已是修行。

修行的价值是什么？它不能直接证悟胜义谛，但允许证悟相似胜义。相似胜义不仅是思辨的结果，也是一种证悟。如云：“内地所说的禅宗为什么有悟道与证道之别？”与这个概念有些类似。相似胜义的确立，实际是对人生、诸法不实有的确定。

有了此种确定之后，对法、对事物的认识，不需要再详细分析，已不会执着其真实。这已然是一种证悟结果了。其实，通过分析和辩论即可达到这种证悟的结果，还不一定非要通过特别严谨的打坐参禅，用功入定。其实苏轼“人生如梦”这句话，是有见地的。我们要看一看前人言论中哪些是于道有益的，如法者不妨应用。

了解这些以后，学习菩萨的第一地就会很顺利。回顾前面科判，宣说一地和结尾本品。宣说一地中分成三部分：略说本地、广说功德和结尾。

略说本地的颂词是：

佛子此心于众生，为度彼故随悲转，由普贤愿善回向，安住极喜此名初。

略说本地，首先是解释“地”是如何来的。

“地”是功德不会再遗漏。用了“地”这个词，就像地藏菩萨，大地是生长一切，不是漏失一切。我们说“泼出去的水收不回来”，但地上的水有没有漏掉？没有。我们泼出去收不回来，那是因为地在承担。会不会说地里的水也漏掉了？一定不会。地里的水不会马上消失，地会承载。各地的智慧为大悲摄持而变成无漏，就称为“地”。《入中论自释》云：

是功德所依故。

功德要依靠“地”，不会漏失大悲才称得上“地”。任何功德都要依靠大悲方能获得坚固。大悲到底是什么？大悲就是前面所谈到的一种无实体而又有作用的功能，这种功能是佛给凡夫的作用，也是我们学佛趣向于佛果的作用。平常所理解的大悲心好像是菩萨慈悲我们凡夫，其实大悲心是菩萨对凡夫所起的作用。譬如“千处祈求千处应”、“千江有水千江月”，这就是指大悲的特点。作用，它不是情感，而是这种功能的周遍性、无处不在，这才是大悲心。

再看下面：

由功德数量，神力殊妙，布施波罗蜜多等增胜，异熟增长等展转上进之差别，安立极喜地等十地差别。

这里，我们要学习“增胜”这个词。可将“增胜”拆解成“增上生”和“决定胜”两个词。“增上生”指不停地上升；“决定胜”指确定地超过了、产生决定，即是有一个确定不退转的果位。我们的修行是有意义的，因为在增上生，向上提升；我们的修行是有成就的，因为有“决定胜”，不会一下就退到一无所有。《入中论》也可以说是一部凡夫修学“增上生”与“决定胜”的论典，让自己不停增上，乃至获得一个确定的成果，不再退转。上进过程中获得了初地菩萨果位。

菩萨地次分十种的原因

将“地”确定为十种，是因为参考其他典章。月称论师在《入中论自释》76页说：

如声闻乘由向果差别建立声闻八地，如是大乘亦建立菩萨十地。

为什么把地次分成“十”？乃由声闻的原因，参考了声闻的初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果之向果差别。

阿罗汉的四果是一个非常严谨的证悟过程。《俱舍论》将四种阿罗汉果分成初地到八地：首先是有初果向(第一地)，然后才有初果(第二地)；同样，有二果向才有二果……

从初果向的起点到初果又分为十六个刹那。第十五刹那，相当于初果向最后一个次第——阿罗汉的证果十分严谨规范，就像在一念之间。第十五刹那就像是菩萨道的顺抉择，在抉择和证悟交接的部分(即前面所说的观察修和后面直接证悟间交接的部分)，如同顺应抉择力量，瞬间获得果证，证悟得道了，思辨过程转成了真正获得受用、产生觉受的过程。

第十六个刹那就是初果。前十五刹那是预流向，也称为“八人地”。八人地，用来形容证悟初果的前面相邻那个部分。在菩萨道中，证入初地前称之为“加行位”。

加行位和登入初地之间有一个差别，上次在说无缘大悲时，有这样一个问题没有提。阿底峡尊者有一位老师，在修习大悲心与菩提心的时候作布施。有人提出要求：“我现在得了重病，必须要活人的肉，而且要修行非常好的人新鲜的肉。”老师当时就说：“就割我的吧！”于是来割他的肉。等割完以后，那个人拿着肉做药治病去了。

但他自己难过得很，晚上疼，受不了，翻来覆去，最后想：“我就是再怎样挣扎也不解决问题，像我这样受苦的又不只一个。”他想到地狱众生更苦，那种苦肯定比自己目前要更难熬——自己的苦还有办法麻痹一下；但是地狱众生，即使一刹那之间受的苦，也比自己一年受的苦还要多。

如此思维时产生了慈悲心，而且悲心十分强烈，观音菩萨瞬间化身成一位白衣大士，来到面前对他说：“善男子，你因念地狱众生苦而大悲心增胜，现在你身体即将平复如初。”说完，他的身体平复如初，痛苦消失，同时登入初地，证悟了初地菩萨果位。

因此，当一位修行者处在加行位，没有登入极喜地时，如果修行布施，还有一定障碍。比如布施身肉时仍然会觉得痛苦，这时需要正念受苦众生而发起更加勇猛的大悲心，才能脱离这种痛苦，登入菩萨初地，否则依本论典建议，未登入菩萨初地就不要作那种布施。布施还是有“界

限”的，没有登入菩萨初地不要施身肉，而可以做外施(用财物、房产、卧具、医药之类布施)。

初地菩萨功德之自续功德

解释完菩萨的名义、初地菩萨的“地”和地次划分成十种的原因后，我们进入后面颂词：

生于如来家族中，断除一切三种结，
此菩萨持胜欢喜，亦能震动百世界。
从地登地善上进。

往下的学习要经常对照科判表来看。略说本地以后，是广说功德。广说功德分成三部分：自续的庄严功德、他续的超胜功德和胜一地功德。

自续庄严功德，是在自己的身心相续中修行，此行为成为初地菩萨的庄严(佛教有一个名词叫“相续”，就是说我们的身和心在持续，生命在延续，业也在延续，思维也在延续)。自续庄严功德分成三部分：第一是得具名义功德，第二是得生家族等功德，第三是灭尽恶趣功德。

“得具名义功德”，就是“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说”，亦即只能以菩萨的这个名称说。

“得生家族等功德”，分为五部分：“生于如来家族中”，这是第一种，种性功德；“断除一切三种结”是第二种，所断功德；“此菩萨持胜欢喜”是第三种，所证功德；“亦能震动百世界”是第四种，能力功德；“从地登地善上进”是第五种，增上功德。也就是说，一首半颂词中共说了五种功德。

第一种是种姓功德：“生于如来家族中”。

“种姓功德”，菩萨的种姓发生改变。这里并不是说真的改名换姓，而是说已生如来家。就像一个爬山的人，跋山涉水地想见大海，在远山的时候，他觉得大海是没有指望的；等到了沙滩的部分，已经接近大海，就像前面所说的八人地那样；如果是到了大海边已经捧起水来，可以尝到海水的味道，乃至可以进入大海了，这就相当于初地。这“大海”指佛功德的大海，佛是在大海彼岸，而初地菩萨相当于已到海边，直接涉水，品尝了海水味道。

这时的菩萨，所见到的所有事物，所有现象界的本性与佛的世界是相应的，与佛的说法是相应的。佛说“一切法无自性”，初地菩萨的所见也是如此。因为根本知见变了，这位菩萨“生于如来家族中”，他已经生入如来家。

“生入如来家”是要有所保障的，也就是“没有再返回三种恶趣的恶业了，永断三途”。我们认为现实社会是六道轮回，有三种善道、三种恶道，但对初地的菩萨而言，他们永断了饿鬼道、地狱道和畜生道，即使来到这个世界，在其境界中也没有地狱、饿鬼、旁生。

为什么他们的世界就能完全没有？因为他们真正“永断”了。这个“永断”并不是清辨论师说的“外境依然如故，佛果在内心证”，真正证悟初地菩萨的果位一定是心和外境同时证悟的，当内心永断恶趣种子之后，外境三种恶趣的现象界也就相应消失。

地藏菩萨发愿说“地狱不空，誓不成佛”，这样的愿望、菩提心在产生时，实际已没有地狱。初地菩萨就已彻底永断三恶道，地藏菩萨是示现成十地菩萨的形象来发愿，根本不会有三恶道的现象界。他说度尽地狱的众生，其实在说话的当时就没有地狱的众生可度。学习到此应该知道这个道理，以后我们读诵大乘经典，就知道菩萨站在一个什么境界上，说什么样的话。

第二种是所断功德：“断除一切三种结”。

此时已现见人无我，可以断除三种结症：萨迦耶见、戒禁取见、疑烦恼见。

“萨迦耶见”有多种翻译，可以称为“身见”，就是对身体的执着。但是翻译为“对身体的执着的见解”时，对于“我见”的部分无法兼顾。综合考虑身见、我见、坏聚见几种翻译，还是按照梵文的音译进行翻译比较好，所以就音译成为“萨迦耶见”。

“戒禁取见”，就是外道不合理的戒也遵守的见地。比如说，涂灰外道就认为裸露全身、上上下下涂满了灰，这样可以修行，而且能得道；持鹤戒的外道，认为保持一只脚立在地上，其他的手脚都上扬，这样长时间就可以得道；持牛戒的外道，认为天天直接吃地上的草就可以得道；持苦行戒的外道，认为用铁钩在身上穿刺、把身体钩起来，这样受苦就可以得道；持火戒的外道，跳到火堆里去烧烤，认为这样可以得道；也有外道用各种蒺藜、用各种针和刺来刺伤身体，认为这样可以得道；现在印度有大量的沙门团，认为抽大麻有益于禅定，而且可以得道。这样的各种非佛戒的戒，称为戒禁取。

“疑烦恼见”，“疑”是怀疑佛说法。比如《俱舍论》中说“佛说三界皆苦”，是否悲观消极？佛说解脱之道，是否真有解脱可得？总之是对佛所说的法生起不必要的怀疑，如果内心犹疑不信，则不会依教如理修行。

有了这些见解以后，因为与佛戒不相应，也不能增上佛地的功德，不能向上提升。所以，初地菩萨断除了这些，才能顺利地上进。

第三种是所证功德：“此菩萨持胜欢喜”。

以前的修行，十分艰难。其实凡夫修行，才是真正最艰难的，而到了菩萨地，登入菩萨初地已经断除恶趣、断除一些根本的恶种子后，修行反倒是顺利了。所以，此时登入初地的菩萨生极大欢喜，此种欢喜会胜过后面几地的菩萨——并不是说后面几地菩萨法喜不如他，而是因为他彻底脱离了根本痛苦，所以生极大欢喜，欢喜初生，故胜过其他。

第四种是能力功德：“亦能震动百世界”。

这一地的菩萨，只要有震动世界的想法，就能应用现在对于世间理解的神通能力，在一念之间让一百个世界发生震动。不过不会像汶川地震那样产生破坏性，这种震动是安全的，可以刹那之间震动一百个世界。

而且，初地菩萨还可以从一个世界出、进入另外一个世界，再又从另一个世界出、进入下一个世界，从净土出、进入恶浊世界，从恶浊世界又进入净土世界。循环往复，逐个进入一百个世界。一百次的出入，他只要一刹那的时间(一位勇士用刀把五百片叠放的树叶劈成两半，刀口经过任何一片树叶的时间就是“一刹那”)。

有人问：“初地菩萨可不可以往生西方极乐世界？”

他往生任何世界都可以。初地菩萨可以一刹那之间往返出入一百个佛世界，而且他可以选择去或者不去，或者去了又回来。

第五种是增上功德：“从地登地善上进”。

“从地登地善上进”就是从这一地再登入其他的菩萨地会非常顺利，跟任何凡夫的修行过程都不一样。有佛经里说，从初地菩萨登入十地，最快的只需要七天就可成。

第四讲 由施抉空有

这样一个正见

前面是“分别说十地”，其中分成“极喜等五地”、“第六菩提心显现地”、“远行等四地”(见表1-3
《入中论》总科判)。“极喜等五地”分五部分，第一部分为第一菩提心极喜地。此前已说为什么分成十，为什么称为“地”，为什么称“菩萨”，为什么有些人被称为“菩提萨埵”，而另外一些人只被称为“发生萨埵”，以后便知道，原来空性正见在佛教中如此重要。坦率地说，如果不具备前面所说的无自性、一切法空寂的正见，是不能被称为佛弟子的。

根本说一切有部和经量部在激烈的争执阶段，都作出了决定：任何讲经说法的法师，如果不表述自己观点是不允许上去的，且若表述错了也要拉下来。

怎么表述自己观点呢？一上台，首先第一句话就是：“诸法无我。”这是根本观点。以后才能说下面的话。可见当时佛门于观念要求之严格。从信仰宗教的角度来说，“邪见道路无边际”，佛教无法为邪见的种类作总结或归纳，只能树立起佛教本有的正见。

在获得确认之前，我们较难判断某种思想是否属于佛门的观念。当时，不是以“形象”来判定身份，而是以“观念”来判定。你可以说你是佛弟子，谁都可以相信，但如果你说了一句外道观点的话，别人马上会把你佛弟子的身份否定掉，会说：“原来你不是佛教弟子，原来你不是信佛的。”

这当然和现代有很多差异。当今一些人连佛教的基本概念都不知道，说自己是佛弟子，别人也无法否认。但是如果对于个人的解脱道来说，那是称不上佛弟子的——而且一旦称不上，仅博以佛弟子之名，自己的一生就危险了。

有关于极喜地的论述中，连有“佛是十地以后圆满佛果，应该为了成就佛果来发菩提心”这样一个观念的人，月称论师都说他是“发生萨埵”。可想而知，佛教真的是“贵族信仰”，你得为自己心灵负责任，才能称得上是一名合格的佛弟子。

要为《入中论》的学习生欢喜心。短短几讲，可以看看我们讨论了多少问题。如果不是以中观的方式学习，刚才谈及的问题，恐怕很多人难以讨论到、想到或总结出这些经验。这些都是既往诸中观师带给我们的恩惠，应该深怀感恩之心啊！

初地菩萨功德

刚才已说了“自续庄严功德”之“得生家族等功德”，之后就是“灭尽恶趣功德”。“灭尽恶趣功德”中有“真实”和“比喻说明”两部分，“真实”的这部分就是：

灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

月称论师说，初地菩萨不仅是心里的恶趣灭了，他的现象界、环境中的三恶趣也彻底消失了，彻底超脱了三界轮回。

我们能否想象，在自己的生存世界中没有旁生？你看不到一只蚊子，你走在街上也没有小狗，回到家里也没有苍蝇，没有这样千姿百态的小旁生。这是一种没有旁生道的情境。也没有地狱。既然连地狱的现象界都没有，类似于地狱形象的痛苦也没有。如果这样的菩萨存在于我们的汶川，是不是汶川地震那样的痛苦在他的世界里不会发生？他的世界中没有汶川死难的那些众生，也没有饿鬼。

不过，若初地菩萨已不见旁生，那么有人问：“极乐世界乃皆为地上菩萨集会地，为何有双头鸟、鹦鹉演畅佛法？”这些都是阿弥陀佛化现而生，为度众生之方便。

这些恶趣都灭除了，颂词就譬喻说：

如第八圣此亦尔。

“第八圣”，就是《俱舍论》将小乘四果分成的八个地次之一。这些地次的情况以后还要详细讨论，这里能大致知道四果是分成八地即可，后面会了解得更详细一些。

《入中论自释》说：

已达法善修习故，为登第二地等发大勇猛故，从地登地善于上进。

自续庄严功德中第三部分灭尽恶趣功德的“真实”和“比喻说明”两部分已经说过，往后是他续超胜功德。所谓“他续超胜功德”的意思是：这样的一个修行者比较其他修行人的超胜之处。

即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

由福力胜极增长。

“佛语生”，也就是我们第二讲说过的“声闻”。他们当生随佛修行，禀承佛的声教，修学佛法而证得声闻果位，并且也向他人宣说自己亲闻的佛法，让人听受，这些佛弟子称为“声闻”。由于是从佛的语言中产生的果位，所以也称为“佛语生”。

“独觉”就是前面说的“中佛”，也称为“缘觉”。这些佛弟子生在无佛之世，本着前世所学佛法所得智慧，观修十二因缘而悟道，所以称之为“缘觉”。当生没有依靠善知识，独自一人观修而觉悟，所以也称为“独觉”。虽然两种弟子有在佛世或不在佛世之别，但他们学佛的因缘都是曾经跟随过佛。

颂词说，初地菩萨安住在最初的菩提心中(也就是说初地菩萨才是真正地生起了菩提心、生起了大悲心的人)，比起声闻和独觉，“由福力胜极增长”，这个时候菩萨福德的力量超过声闻和缘觉。

菩萨此时的福德是超胜的，众人平时喜欢说“罗汉修慧不修福”，的确如此，罗汉智慧的观察力量特殊(仅为人无我空性智慧)，他的观察力量很强。若单从观察力量方面说，只有七地以上菩萨的观察力量才能超过四果阿罗汉，初地菩萨的观察力量是超不过四果阿罗汉的。因为观察力量是由断俱生烦恼障来决定的，初地菩萨断除的俱生烦恼障还是少数。

此时初地菩萨比声闻罗汉强的就是福报，阿罗汉修慧明显多于修福，由其不修施、忍等福资粮故。阿罗汉慧资粮与法无我空性方面也不及菩萨。为什么？因为到了菩萨七地时，观察力量就能超过四果阿罗汉，即是断俱生烦恼障的能力超过他了。在第一地还没超过四果阿罗汉，但福德力量超过他。这就透露出一个信息：我们断除障碍跟阿罗汉可能是彼此有所交叉，不是绝对超过或者绝对落后。后面的颂词说：

彼至远行慧亦胜。

菩萨到远行地的时候，观察力量也会超过四果阿罗汉。“远行地”就是菩萨的第七地。

初地菩萨的修行重点

在广说菩萨第一地的功德中，自续的庄严功德、他续的超胜功德之后就是胜一地的功德。胜一地的功德又分成三部分：此地胜施度、赞布施和分类。

为什么科判中将此地胜施度说成是“胜一地的功德”？此处修行人最超胜之处是修什么行？菩萨最超胜之处是修行布施，是否他的布施比二地菩萨乃至八地、九地、十地菩萨还要修得好呢？不一定。对于六度，一地菩萨在修，二地、三地、四地、五地菩萨也都在修，但是在六度中，初地菩萨的修行以布施度为最重点，他对布施修行的增上的重视，超过了其余九地菩萨。

虽然初地菩萨也在修行持戒、忍辱诸度，但布施占的比重最大，而且布施修得最圆满，圆满到什么程度呢？“可以布施身上的肉”。这并不是一句笑话，而是一个标准。做了初地菩萨，他内施身肉而无着无苦，这个量说明他俱生的所知障已被彻底压服了。以大悲菩提心及通达诸法无我的空慧，虽然有微细执着的种子，但由坚固布施习性可以布施身肉。也就是说，他最大的一个障碍已经不起来烦恼他了，他布施身肉时是欢喜心，不是痛苦。颂词中说：

尔时施性增最胜，为彼菩提第一因。

虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

初地的菩萨，此时的施性增上最为殊胜，主要修行的也是布施，这是六度的第一度，此乃成佛之第一因。因此在行持布施过程中，即便布施自己身肉也依然殷重，以强烈悲愿所摄，时时满足众生所求。以此布施为因，完全可以推断其他不能现见的诸功德，比如达空性、断三结等。

哪些菩萨是在修初地菩萨行呢？很多佛经讲述释迦牟尼佛在因地行菩萨道时广行布施，乃至毫无吝啬地布施身肉、手足。这是初地菩萨的用心。所以，对应这些法义，佛在讲哪一步骤的修行，马上就很清楚。原来这些佛经中讲的是初地修行。

为什么将布施的事情拿到讲般若的《金刚经》中讲呢？《金刚经》在这里讲的不仅是布施行为

，而是讲布施时生起执着的“水平”：有没有生起执着？有没有见到本性？当时的念头有没有被痛苦所屈服？这里为什么没说释迦牟尼佛，而说忍辱仙人？因为是释迦牟尼佛宿世修菩提道的事。

如刚才所说，初地菩萨与加行位不一样，加行位是勉强为之的，虽然布施身肉，他仍思念地狱众生之痛苦，使自己登入菩萨初地。常规来说，内施到身肉的程度，是一定要证入菩萨初地以后才行，我们对于六度要量力而行。

下劣布施有价值

下面是赞叹布施。赞布施中，有真实的赞布施和菩萨行施生喜，赞真实布施里有赞叹下劣布施、赞菩萨布施和结赞。赞叹下劣布施又分为两部分：布施的真实状况和布施的功德。

布施的真实状况是：

彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，

知受用具从施出，故佛先说布施论。

轮回中的众生，都是为了寻求自己所欲的安乐，都想要财物、美食等可以享受的物质。如果没有这些东西，就无法满足自己的欲求。应当知道这“资具”都由布施的福德而出生，故佛陀以大悲心的缘故，为众生首先宣说了布施的理论。

不久前我遭遇过一场争论。

有人说：“佛就是自己的心啊！不需要去布施和供养，只要在心里修就可以了。让心里没有贪心、嗔心，这已经是供佛、拜佛，这就是最圆满了。”

说这话人的水平高下，我们暂且不论，但至少从下劣布施真实状况来看，对于三宝任何形式的供养和对于他人任何形式的施予，即使心里不够纯粹，也应给予赞叹，不能因为我们的心需要圆满布施，就否定了行为上不是很圆满的布施。这是月称论师所强调的。

这个观点维护了一样根本的东西：佛教的宗教性。

虽然有人是为了求发财才往功德箱里扔了两块钱，虽然有人供养出家人金钱却很不尊重他们；虽然有人向乞丐施舍时态度贡高我慢，但是，他们的施舍毕竟是施舍，尤其对于佛法僧三宝的供养是别有非凡功德的。连“一称南无佛”都“皆已成佛道”，更何况还有着供养三宝的行为呢？

释迦牟尼佛为说明这个道理，曾打过一个比方：“我前生有一世不信佛。有一回，我从原始森林路过，一只老虎一个月没吃饭，很饿，冲过来要行凶。我就跑，跑不动的时候念了一句‘南无佛’。就以此因，我现在可以成佛。当时只有恐惧，没有学佛的念头，只是想求‘救命’而已。”

这句“救命”其实是很有深义的，肯定是命有危险才来求救的。求救命，有人是皈依之后求，有人是皈依之前求，因为命必定是要有地方去依止，杀人夺命就是让命没有地方去依止，所以这个求特别有用，况且念的还是佛。

以上两个事例，所申明、所维护的是什么？所维护的是佛法的宗教性。宗教性，是专门让生命有地方去依止的心理特性。不能让信徒去求的宗教是什么？那是伦理，不是宗教。

能合乎规范的五大宗教，一定是要供信众们来祈求的。因为它是一个宝藏，可以解决我们生命的根本问题，我们有问题必定要来求它。人们有紧迫感、有问题了才会来求，求的也不一定那么正确，但这些求都是有意义的。否则宗教存在于此，它的作用到底是什么？

所以有清净的求、有不清净的求，有顺道理的求、有不顺道理的求，但只要是求，只要顺应宗教性，佛法就不应该反对；反过来说，佛教作为一种宗教，就是要供人祈求的，反对不净施，是断人祈求，是违背佛教的“宗教性”，这是根本错误。我们不应该为求清净供养而把不清净的供养一棒子打死。所以《入中论自释》云：

其除饥渴疾病寒热等苦，引生三有安乐之因，倒执为乐，非真实乐，世人于彼增上贪着。然彼所着除苦之乐，若无能对治众苦颠倒体性之欲尘受用具，亦不得生。

有人就是求发财，那么在佛面前求发财就是有意义。不能因为我们的求比别人清净，就否定了别人的“根本诉求”。即便是普通资身受用具，也是求来的，就是因为有这个求，才能“暂时地离苦”。“宗教性”就是“离苦”，佛法不是改变职业的，不是负责维护伦理的，也不是负责打官司的，佛法负责“离苦”。祈求是“离苦之因”。

其除苦因之欲尘境，未修布施福业者亦不得有。解一切众生意乐根性之佛薄伽梵，由见此故，于说持戒等之前先说布施。

持戒是让人规范，让人的信仰形式清净、纯粹，但在持戒之前佛先说布施，为什么？因为有很多人的“求”是不够合理的，但求得不合理也是祈求，也是灭苦之因。这是下劣布施受佛赞叹的真实状况。下劣布施在轮回中的乐果是什么呢？

悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者。

彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。

普通凡夫行布施时，内在的“悲心”比较下劣，外在的行为极其粗犷，布施的目的也是为了自我利益。但是，即使抱着轻慢心去布施，将来灭苦的果还是由这个布施所得，所以不应该彻底反对它。

布施功德之升级

下劣布施在轮回中对应于涅盘事业的乐果是什么？

此复由行布施时，速得值遇真圣者，

于是永断三有流，当趣证于寂灭果。

此复由于广行布施时，容易值遇好的修行者到施主家中应供，为施主宣说佛法。施主依教修行以后，永绝于三有轮回的流转，证得寂灭阿罗汉果。

谁能一开始学佛就什么都懂，明白因果？即使不太懂、不太如法，可我们毕竟还是在向好的方向走，这也是增上生，必然得到决定胜。从修布施的人得善果来说，“善士常住于施主家”，乐于布施的人能经常接触到一些修行好的人。包括初、二、三、四果的圣人。与他们有了缘分以后，才能得到帮助。“菩萨不开口，诸佛难下手”，即使我们是菩萨，如果与佛一点接触都没有，或者一点学佛的因缘都没有，我们怎能有好机会呢？如果不修布施就得不到更好的因缘，我们很难接触到真正的大修行人。

前面是下劣布施在轮回中对应于涅盘事业的乐果，我们再向上看菩萨更为殊胜的布施。布施的境界是可以提升的：

发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

布施有个根本的作用，它让我们产生一种心的量：“能舍”。我们学布施就是为了“能舍”。“能舍”与否是我们学好布施的标准。

所以在《入中论》结束的时候，月称论师终于揭开谜底：

施相谓能舍，戒相无热恼。

布施就是要让我们能舍。有人做了一件好事，第二年还在到处和人说“那好事是我做的”，这就是还没有完全的舍心，这布施就还要接着修，功德“还得做一次”。

为什么要做布施？为什么要做功德？第一理由就是要锻炼“能舍”的精神。能舍之心锻炼好了，布施修行就有进步。因为，具备“能舍”以后，我们才能进入持戒。能舍让我们不执着，执着还很多的时候去持戒只会徒增麻烦，所以没有做到能舍而直接进持戒度是颠倒次第。因为持戒就是要你清理掉一些自己不相宜的所缘，不能舍的时候怎么清理得掉呢？所以六度有确定的次第，不能颠倒。

若已圆满修习能舍，那么“由施不久得欢喜”，即便是个凡夫，在锻炼“能舍”的过程中，不久就能进入欢喜地。

行以布施为要

最后是赞真实布施中，总结的赞颂：

由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

由前面具备大悲心和不具备大悲心的各种情况来看，布施是我们眼下最需要的一个修行。菩萨在行施中听闻别人来祈求的时候便已生无量欢喜心，更何况正面行施？这是菩萨的行施生喜：

且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

菩萨听到别人向自己祈求布施时的心态：一听到别人在向他祈求一件物品，“思维彼声所生乐，圣者入灭无彼乐”，仅思维“别人来祈求”他，他都高兴，都产生安乐感。“圣者入灭无彼乐”，进入灭定的四果圣者的安乐、寂静乐都不如菩萨在此时所生的安乐。这是菩萨在长时修习布施中所积累起来的一个量。

当然我们不能去庸俗地理解。有人说：“我现在很有钱，他向我来求布施，我真的很高兴，因为我觉得花很少的钱就能做这样一个好事。但如果我只有一万块钱，他要我一万块钱，那我就不高兴了，心里就难过。如果是要十块钱，我生的是‘乐’；一万块钱，我生的是‘苦’，就像割肉一样的苦。”这个状态就不对了。

修习布施，需要维护心底里对于“能舍”之心的锻炼过程。如果别人向自己求财，但自己不能给予满足，这种情况下也应该护持布施的能舍之心，应存善心，留待将来去完成。即使不能马上给他，还有其他更必要的事要做，但也可以有这样一个心愿：我暂时不能满足你，但可将来慢慢满足。这时要护心，不能因财富不够而截断了自己能舍之心的护念。不能这样想：“我才有一万块钱，这一万块钱给你了，那我怎么过？”这一来就把布施的功德断送了。同样一件事件，护念不同则结果相反。

圣者入灭都得不到像菩萨闻求生喜那样的心态，更何况菩萨的布施一切呢？布施内财、外财、内外财时，他所生的欢喜心更格外不同。“施身肉”时只有一种情况需要思维苦，就是在“加行位”的时候：

由割自身布施苦，观他地狱等重苦，
了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

初地菩萨布施自身肉时，如有痛苦，则会立刻想到地狱等三恶道众生所受之苦。相比之下，自己所受的切割之苦是极轻微的，因此为断除其他众生的痛苦，更加勇猛精进地修行。

印度的乞讨文化不是现代才有的，乞讨修行在印度社会已经为世人所公认，政府更为保护乞讨而立“乞讨法”。布施给乞讨者是一个被极其关注的事件：如何布施？布施什么？在印度中世纪时就真实存在很多向别人乞讨身体血肉等内财的事情。

“菩萨行施生喜”中“行施如何生喜”、“如是身施”这两部分说完后，赞布施结束。最后是“胜一地功德”的“分类”：
施者受者施物空，施名出世波罗蜜；
由于三轮生执着，名世间波罗蜜多。

在修行布施时，如果悟到施者、受者、施物三者本性为空，则是出世波罗蜜多；如果对施者、受者、施物生起执着，则名世间的波罗蜜多。
对我们来说，就把布施简单分成“出世间的布施”和“世间的布施”两部分。
后面的结颂：
极喜犹如水晶月，安住佛子意空中，
所依光明获端严，破诸重暗得尊胜。

极喜地的菩萨，尊胜一切违品而安住在天空，就像初升的水晶月亮那样，在佛弟子心意的天空安住着。超过了什么违品呢？超过了“三种结”的违品。违品就是违背我们修行的一些逆缘：萨迦耶见、疑烦恼见和戒禁取见。超过了这“三种结”，然后又彻底地清除了三种恶道。其实清理地狱、饿鬼、畜生三道的根本原因是清理了贪、嗔、痴这“三种恶念”。所以菩萨在这个时候居处分外高显。
《入中论自释》说：
极欢喜地，前说破除一切重暗，尊胜而住。以喻明此义，犹如水晶月。
用水晶的月亮来譬喻这种尊胜。
极喜地菩萨赞
大家手中的《极喜地菩萨赞》是我从《华严经》中搜集整理到一起的，应常读一读。
极喜地菩萨赞
所行无碍，以法自娱
随缘利众，闻言超生
一即是多多即一，文随于义义随文
常住于寂静，而有深慈悲
我性未曾有，智眼靡不周
但愿普与众生乐，未曾暂起戏论心
妙智清净日，大悲圆满轮
立志如大山，种德若深海
开示净妙人天路，善了境界起慈悲
供佛令欢喜，知身如虚空
处世而不住，见心无所生
此乃能入如来智，而不生于取着心
言必不虚妄，心离于有无
慈悲依智慧，清净若虚空
消灭一切愚痴暗，起生无上智悲台
度脱众生海，满足大愿云
如风游虚空，所行无障碍
普令众生得法喜，犹如满月显高山
这就是极喜地。
各宗叙说道次第的比重

了解到中观正见确立的第一地功德、所行、所证，我们要研究第一地的分法与十地有什么关系。这是个很难弄明白的问题。在这里画一个表格，利用表格将现有的汉传佛教各宗派作一番对比。
这些法义是至关重要的。
表4-1 十个地次(地次的分阶段放大关系)
表4-1 十个地次(地次的分阶段放大关系)

首先是中观。中观在表格倒数第二行，从凡夫到佛经历了初地到十地。表中所画的按钮表示中观划分的从凡夫到佛的次第中果位所占的比重。唯识宗的基本结构和中观基本一致，从初地到十地、到佛果，所占的比重基本一致，所以中观和唯识很相应。玄奘法师将唯识宗翻译到中国后共分成十派，大结构就是这样的。

所以，印度佛教的中世纪与中国唐代前后，中观和唯识几乎是放在一起来讨论的，任何一位中观师绝对同时是一位唯识的大论师，唯识的大论师也绝对是很好的中观师，他们彼此都是同一水平的，对唯识宗某个名相的任何一个不同理解，都会影响到他的中观见。虽然历史上两个宗

派从印度的中世纪一直到现在都不可调和，但也可说他们是最亲密的助伴——最终能证明中观正见的就是唯识宗的一些“根本法”，此点我们以后再讨论。二者道次第的模式基本是一样的，从初地到十地的比重差不多。

天台宗就不一样。天台宗将如来一代教法分成了藏、通、别、圆等四种，这些按钮间距离为什么长短不一样？这就是要向大家说明的。如果学习天台教观三五年还丈二金刚摸不着头，那是很正常的，但站在中观的角度来理解天台宗，从根本上理清的时候，我们可能将天台宗了解得很透彻，这就是“他山之石，可以攻玉”。

任何一种教法都是从凡夫到佛这样来说的，但是天台宗的圆教把从初地到十地的过程压缩得很短，主要讲述的模式是把十地到佛果间分了很多次第，即在讲解整个佛法道次第时，认为从凡夫到十地的过程都不算什么道。这样一来，圆教自然就高了，因为讲述的都是十地以上，将十地以上部分进行扩容展开。

华严宗也有这样的特点，其圆教重点说的是十地以后。前面天台圆教所代表的水平就已经很高，但华严圆教比它压缩得更厉害，而将十地以后进行了扩展性放大。但这并不说明他所讲的不是从凡夫到佛的道，其实与中观、唯识所说的道是一样的，只是比重不同而已。

再回到《楞严经》。大致以禅宗、净土宗为主的汉传佛教框架里面，《楞严经》在十地之后比中观、唯识多了等觉、妙觉两个位次，而《入中论》中的八地以后就是九地法王子位、十地灌顶位，灌顶位得到金刚喻定，十方诸佛来摩顶授记，说“你即将成佛”，就是佛果。

常规的中观和唯识并没有将这一部分说得特别详细，因为中观和唯识重点关注的是现实的知见问题。天台、华严、楞严，汉传佛教的禅、净两派，都是中观和唯识在中国打下了非常雄厚扎实的教理基础以后才出现的，所以他们有资格，也有资源去大量扩展十地以后的次第。在此种情况下，华严宗的顿教和圆教，还有天台宗的别教和圆教，包括《楞严经》，可以把等觉和妙觉说得非常详细，可以放大。那时需要扩展放大，因为太多的人都已经知道从初地到十地是什么过程。

但现在如果将小、始、终、顿、圆这样的分科判教拿到一个普通人面前，只一个华严宗，就有可能学五六年还是理不出头绪，非常辛苦也学不出什么名堂，弄不清道次第到底是什么。反正一说《华严经》那些佛的境界，一定就是好；好在哪里，肯定是不知道。包括天台宗最后的那些圆教，也一定就是好——天台是用龙树菩萨的空、假、中三观立宗，而且在天台宗中，还把《妙法莲华经》中的“性善”和“性恶”应用得淋漓尽致。

但它们到底跟中观、唯识是什么关系？跟从凡夫到初地、到佛果，到底有什么关系？为什么有的宗派中就完全是佛世界，从此方世界到他方世界，从他方世界到此方世界，就没有一个凡夫修布施的过程，而有的宗派的道次第，则在这一方面又说得很多？

譬如南传佛教的《清净道论》，讲得很实际，但都是凡夫的事，一点圣人的事都没有。其中就没有净土，都是些“要修禅定，就不能在同一棵树下过两晚，第一天在这棵树下，第二天应该在那棵树下”这类实际的事。在《清净道论》中看不见净土。那他是不是否定净土？其实不是。依上面的规律，我们很容易找到《清净道论》的规则是什么。

图 4-1 《清净道论》中道次第叙述比重

图 4-1 《清净道论》中道次第叙述比重

初地、十地放到了最后。全书基本是清理烦恼障的过程，到最后略带几笔就完了。

也就是说，以上这些宗派其实是各有偏重，把叙说道次第的比重各作了选择和调整，有扩展有压缩，这才出现禅宗的教理结构和华严宗不能完全一样，与天台宗也不一样，中观、唯识和南传佛教也不一样的情况。

但是对于整个成佛的全过程，佛说的法总不会前后矛盾吧？看到这个表格我们就清楚了。其实他们并不矛盾，就看他广讲哪一部分。广讲这一部分时不是说后面部分就没有了，只是略讲或没有讲。很多宗派对某一部分的教法是根本未提及而不是没有，也不是有根本矛盾。

如果不如此理解，我们若真想了解各教派的“法”，一定会烦恼透顶，就是学十年、二十年也是不得要领。当然，作为一位汉传佛教的“业内人士”，我在经历过与汉传佛教有关的弘法工作之后，努力摸索才弄清楚这个规律，愈发觉得，大家要入佛门，非从此过不可。

但这实在不是一个简单的规律，大家应该珍惜，这是很宝贵的知识。现在这个框架说起来简单，但很多人都被难倒了。但看到了这些，我们后面的学习就容易了，佛的法从此没有相互矛盾了。其实可以说：难，难如上青天；易，易如反掌。

各宗断二障的方式

了解这个结构后，再来看下面这个图，这是本论的核心智慧：

图4-2 两个障碍(烦恼障、所知障同时断的关系)

图4-2 两个障碍(烦恼障、所知障同时断的关系)

通过这张图，我们可以理解，为什么当年五世达赖喇嘛要去消灭觉囊派，或者为什么南传佛教的国家有很多时候会否定北传佛教，说北传佛教非佛说，或者为什么北传、汉传佛教觉得南传

佛教不圆满的这样一些争议。

人的障碍分成两大种：烦恼障和所知障。烦恼障比较粗大，是第六意识中浮在“水面”上的烦恼；所知障是微细的。它们之间有没有关系呢？有关系。如果平时是割裂开来的学佛，把它们当作两个东西，永远都搞不清楚它们到底有无关系。但这里告诉大家：它们是有关系的，就是一个粗、一个细这种完全一体的关系，所知障是烦恼障底层更微细的烦恼。

为什么不把所知障说成“细烦恼障”，而说是“烦恼障的残余”？所知障可以说是“前世的”或“极其微细的”，或者是因为前面的烦恼引生而潜伏下来的“极其隐秘的烦恼”。凡是所知范围中我们认为有形式、有现象、有事物存在着，那就是所知障。其实所知障是我们心构成外部世界的根本力量。你的世界到了哪里，哪里的空间和事物就是你的所知障构建成的。

你就是你的画家——你看到了一幅什么画，你就是作者。看颜色，必生烦恼；用颜色，你是画家。但我们人人都在用颜色，都在点染自己的世界。而它们之间的关系，烦恼障是比较粗的所知障的现行部分。

这样确定两种障的关系，所要揭示的修行路径是什么？如果依照前面所谈，世俗谛要分成暂时世俗谛和究竟世俗谛两部分，那么我们在断障的过程中，烦恼障和所知障是同时断的，是双轨齐下的，这是一个非常殊胜的断障过程。也就是说，开始修行的时候，同时断烦恼障和所知障，就像在抽干水塘里水的时候也在挖塘泥。

但有的宗派的理解就不同。比如《清净道论》所指的南传佛教，他们认为只有粗浅的烦恼才是我们需要断除的烦恼障，没有去探讨所谓所知障的问题，也就是说那是“将来时”。而且不去认同现实世界暂时存在的合理性，将其固执地存在于外部世界，不去给予清理和关注。在此种情况下都只是断粗浅的内心烦恼。

这样就形成了一个过程：先要断烦恼障，到证四果后又要回去开始断所知障。也即是说，成佛这一件事情要走两遍：先断烦恼障，把粗浅的烦恼彻底断完以后才开始断所知障。所以在佛经中，阿罗汉就遭到了佛的批评：“堕在此灭定，还不从定出！成佛待几时？”在灭定中要经历三个阿僧只劫的时间，无数的亿万年就这样耗过去了，修行还没有成功。

中观的宗派中也有类似的问题。宗喀巴大师《菩提道次第广论》所列的次第中，认为大乘行人刚开始修行时断不了所知障，说初修的人没有这个功德力量，认为从凡夫起步的修行过程——从初地到八地的全过程都只是断除烦恼障。这导致了什么结果？就是到八地以后才开始断所知障。

这个修行理念给我们带来的修行结果是什么？结果就是：真到了第八地的时候，以为证了菩萨的八地，但因为没有注重清理所知障，果位中有一个很危险的结果，就是证阿罗汉的四果，等证到阿罗汉四果，再回头重新从菩萨初地开始断所知障。这就是格鲁派和觉囊派争执的原因，觉囊派就此说“格鲁派修的是小乘，成佛还早着呢”，这样一来就发生根本矛盾。

在这里，我们从行文上直接判断月称论师的断障过程，就像图表中间那条线，月称论师是烦恼障和所知障同时断：从凡夫一直到第八地，彻底断除烦恼障，只剩烦恼障的习气和残余的所知障，从第八地到第十地清理干净，到最后就是获得佛果。

月称论师在此打了个比方：牛奶装在瓶里，将牛奶都倒出来就相当于我们清理干净烦恼。如此一个譬喻，在西藏引起了极大的争议——都是沿着月称论师的说法向下延伸，但是延伸的结果却截然不同。格鲁派有观点说：必须先把牛奶倒干净，一滴也不剩，以后再来洗瓶子，慢慢地清除牛奶瓶壁上的气味(即所知障与最后的习气)。

与月称论师更相应的是禅门法眼宗的永明延寿大师，他采取的方式与月称论师完全一致。依照大师的理路来解释就是：这个瓶子，向外倒牛奶时气味自然就随出了。否则就不合理，难道牛奶少了后气味还会那么浓吗？肯定没那么浓了，气味应该同时减少。最后一个阶段是一点牛奶都没有的时候，瓶子的余味涮一下才彻底干净，那就是八地到佛果的事。

所以我们这里立中观见，不仅确立了二障同时断的断障方式，而且找到了相应的佛教宗派——禅门的法眼宗。未来我们对法眼的宗义要认真摸索和学习。从月称论师当年的说法来看，明代的永明延寿禅师绝对是一位月称论师世隔千年的知己。这太难得了，因为众多宗派林立，一直到最后就是永明延寿禅师确定了这个框架。我们现在的《入中论》也是几经辗转，梵文本、藏文本、汉文本，包括后来反复校改汉文本，才让我们现在有机会把这个道理弄清楚。

中观与唯识关于二谛划分的同异

再画一个表格，还是讲断障的问题。如果我们没有理清断障的基本次第，《入中论》是学不下去的。十地的功德、修行、成就，一直到成佛，如果想学，很快就能学完，没多长时间也就讲完了，但是用这种方式到了第六地就完全不同了。

第六地的篇幅占整个论本的三分之二，《入中论自释》有六卷，其中第六地就有四卷，它用这么大的篇幅来诠释四部宗派。我们先画这样一个表(参见表4-2
二、三转法轮抉择差别会通)。这个表格表达的是二转法轮和三转法轮的关系。也即中观见和如

来藏，或者中观和唯识，为什么争了上千年还是不可调和？很多人被祖师的舌根所转，始终不明白祖师为什么这样说。利用这个表格，关系就容易理清了。

表4-2 二、三转法轮抉择差别会通

表4-2 二、三转法轮抉择差别会通

佛在二转法轮中说的是般若方面的教理。玄奘大师翻译到中国的《般若经》就有六百卷之多，前后还有很多译师补充。释迦牟尼佛在《般若经》中的说法是有所侧重的。对同样的三件事，佛在说法的过程中用了不同的形式，我们也可以认为是矛盾，但在佛那里绝没有矛盾，这个矛盾是学佛的游戏，在游戏中让我们领会更大的智慧。

这三件事是：大空性(纯粹的空性、一切法无自性)、清净名言、不净名言。

所谓“名言”是什么？就是我们刚才所说的概念。比如茶杯，茶杯是什么呢？对于清净的名言、清净的概念来说，茶杯的空性就是十方佛所在的净土。任何一个实有的物质，当我们清理掉它的浊相之后，它清净的本质就会现前。清净的本质，众生所见各有不同：一杯茶水，地狱的生命会看到铁汁，我们看是水，天人看是甘露。如果是十方佛看这个茶杯，里面装的是什么呢？装的是无尽法界的大光明，所以他没有不清净的境界。

佛的净土也可以说成是“概念”，主要提供给未成佛前的诸地菩萨来受用，所以这个“概念”是以报身他受用境界为主要的存在形式，是“清净的形式”，称为“清净名言”。

不清净的概念就是我们凡夫天天所见的：左边有茶杯，操场有人在打球，外面还有高楼，街上是车，房子里是人，等等这些，称为“不净名言”。

就是这样的三件事：大空性(纯粹的空性、一切法无自性)、清净名言(这部分其实是空性的功德)和不净名言(五浊恶世，我们所见的浊乱的世间)。

先来看“大空性”和“清净名言”。

当我们已经让浊乱的世间显现了如来藏和三转法轮的功德时，它就会变成清净概念，也即净土；如果谈它本质的存在和不存在，谈它本性的有无，那么它会显示另外一面的大空性。所以任何功德都有两面：一是空性的一面，一是充满功德的一面。

我们用佛的两种身来对比说明。

佛成道以后，内在来说他所感受的是空性，叫做“自受用身”；佛给别人感受的叫做“他受用身”。

佛的“自受用身”是法身。法身是没有形象的，没有十力、三十二相、八十种好，也没有黄金色。所以从自受用身这一方面而言，是不允许提任何概念的，什么概念都不许有，“佛来佛斩，魔来魔斩”，这叫做“自受用身”。一定要知道这个词的用法。

佛的“他受用身”有两种：一是报身，一是化身。报身和化身都叫做“他受用身”。报身有整个娑婆世界那么大，一个娑婆世界就在佛的一个毛孔中，那是奇大无比的一个人，那就是佛的报身。所有功德和福德加起来才有佛的报身那么庄严。化身是遍一切处，只要有佛度化众生的因缘，都显现成为佛的化身。我们如果成为初地菩萨，就会看佛不停地来去。化身就是这样的一个状态。

佛身就分成了法、报、化三身，法身是自受用身，报身、化身是他受用身。我们也可以这样对应：大空性讲的是法身的事情，这是自受用身，自受用智慧；清净名言讲的是他受用的智慧。成佛后如果还有概念存在，那一部分概念会是什么样？比如我们现在在五浊恶世，佛也有清净的国土，他的概念就是清净的国土和佛本身。那时如果不在自受用的范畴之内，而是在他受用范畴的话，就叫做“清净名言”。

用佛的两种身来解释大空性和清净名言就好理解了，因为任何世界都会有清净的一面，还有大空性的一面，其实这两部分都是胜义智慧(圣者才能了解的智慧)。

下面是不清净名言。

不清净名言就不用多说了，不管二转法轮还是三转法轮，都认为不清净的五浊恶世只有凡夫才能见得到，佛根本没有这些。而且想让佛来看到这些，佛都说没有。那么初转法轮时佛为什么说有？初转法轮时佛说的是众生真谛的话。因为说众生的话才能把佛教建立到众生中，否则大家不接受他建立，也就没有佛教了，就是这个原因。

对于大空性和清净名言这两部分，二转法轮和三转法轮分法不同：

二转法轮所说的胜义谛专门讲自受用身，连他受用身的圣人智慧都不承认，连清净名言、包括净土的智慧庄严都说成是世俗谛。因为他的抉择重点是自受用身，对于他受用身中的成就在二转法轮是否定的，认为是世俗谛。

这里的世俗谛分成两部分：一个是暂时的，一个是究竟的。把世俗谛分成暂时和究竟这两部分，月称论师在此留有伏笔。既然是究竟的世俗谛，实际上他暗指的就是：这已经不是世俗、庸俗的东西了，它是究竟的，是我们理想世界中的东西，是我现在的理想，但不是我的现实，我现在的理想其实是未来的佛果。所以他是一个间接的交代，这是月称论师的用意。

在三转法轮时说得较直接，胜义谛部分就是指正面的大空性和背面的清净功德。所以三转法轮说清净名言，就绝不允许说五浊恶世是真实有：五浊恶世是绝对没有的，而十方的佛世界像金刚一样是绝对存在的。比如我们一出门坐上一辆车，这个“坐骑”就像金刚一样存在。当然这是譬喻，但确实是这样的对应关系。三转法轮彻底否定不净名言。

不清净的、暂时的分到世俗谛，这是二、三转共同的分法；但清净的这部分，也就是将来我们能见到，或说我们现在见不到，但佛能见到我们是佛的那一部分，或者说在现实生活中觉得自己不能放光，但佛觉得我们在放光的那个法身，二转法轮时将这法身放在究竟世俗谛，而三转法轮时把它当成是胜义谛，当成圣人的智慧，凡夫暂时是不可能见的。

因为这个区别，一千多年来很多人在争：“你的宗派和我的宗派是有矛盾的，我是符合佛说的，你是不符合佛说的，你属于外道。”所以一定要掌握这个结构，如果没有掌握这个结构，谈到佛教我们还是外行。这是一件鲤鱼跳龙门的事情，既省力又有效，最好把它记下。

第五讲 戒相无热恼

复述布施

前面讲过了第一菩提心欢喜地，我们学习什么是“发生萨埵”，什么是“菩提萨埵”；了解了为什么称为“地”，为什么有十种地次，什么才是菩萨；还学习了八人地：初果向的十五念心是八人地，第十六念心属于初果。这里用表格将八人地与初果的关系复述一遍。

前面还讲过，初地菩萨的福资粮就已经胜过四果阿罗汉，而第七远行地菩萨的智慧，才能胜过四果阿罗汉。这其中是有一些关系的，所谓阿罗汉“修慧不修福”，就是这个原因。因为对世间的布施、持戒等等的六度不予行持，到最后就出现了“罗汉托空钵”，不管他人的结果是人家也不管他。实际上，通过学习初地大家知道，初地的菩萨从福田上已经胜过阿罗汉；到了七地的时候，智慧也胜过阿罗汉了。

我们还了解到，布施为最尊胜之行。从菩萨道修习六度的次第来说，布施必定最先执行。即便是劣等的布施，也受到释迦牟尼佛的赞叹，因为以布施的缘故，劣等布施可以增上为殊胜因缘的布施。所以，不能因有“不净施”这个名词，就开始否定布施的行为。

“不净施”这个名词来源于《大智度论》。因心地不够清净，夹杂了“贡高心”或“我慢”，所以称为“不净施”(不干净的意思)。《大智度论》卷二十九，列举了四种不净施：

檀有两种：一者、净，二者、不净。不净者，憍慢故施，作是念：“劣者尚与，我岂不能？”嫉妒故施，作是念：“我之怨憎，施故得名，如是胜我；今当广施，要必胜彼。”贪报故施，作是念：“我施少物，千万倍报，是故布施。”为名故施，作是念：“我今好施，为人所信，好人数中。”为摄人故施，作是念：“我今施之，人必归我。”如是等种种杂结行施，是名不净。

在不净的状况下，所行菩提道获得的结果不够清净圆满，所以不净施是《大智度论》批评过的一种布施行为。但中观派引用佛的原话来确定，即便是下劣布施，我们也应该逐步培养，让心性逐渐增上，而成就高尚的布施行为。“能舍之心”就是从这里开始培养的。而且，正因为有布施作助缘，可以值遇到获得果位的圣人。所以，从布施进而可以逐渐获得涅盘的安乐。

八万四千行门中，菩萨以布施为第一行。布施的行门，分成内在的施、外在的施；如果再划分，还分成财施、法施、无畏施；也可以分为清净的施和不清净的施。虽然这样划分开了，但实际上，与现实生活最贴近的是以衣、食、汤药、卧具这四事的布施。

在“四事布施”中，《大智度论》直接指示的就是布施食物。食物与我们身、心范围内的烦恼关系最直接，因为人的生存因缘是以饮食方式与其他生命类别区分的。《楞严经》中将人称为“段食众生”，即分段饮食的生命；还有的生命是“触食”，碰触一下就是它的食物了；还有的生命是“欢喜食”，不吃东西而以欢喜心为食；还有的生命是“闻香食”，只要闻到香味就相当于吃饱了。

从人的角度来说，为什么布施行门中以布施饮食为第一呢？因为维系生命最根本的元素就是饮食。当然还有其他几种，但人们常常将其看成可有可无。这当然是人的毛病，但因为它们太普遍，所以无法去追究了。

比如空气，人时时都要呼吸；水，人每天都要喝；阳光，人也不能离开。对生命来说，这些元素虽然至关重要，但它们不会让我们觉得天天都要去考虑。要么彻底没有，人死了；只要是有，人们就不关心它。

所以，我们常常不拿阳光、空气和水作为我们生命存在的基本要求，而是拿饮食的方式作为要求。这样来说，布施饮食最能解决人们所关心的直接问题，也成为修行布施乃至菩提道的第一要素。

布施中，虽然以布施饮食、财物为入道的第一方便，但也要量力而行。绝大多数人，还不能直接学加行位或初地的菩萨，完成“布施身肉”这些压力过大的行为。因为承受不起，很可能因

压力而退失了布施的用心。

因为以上原因，我们说：三轮若不生执着，便称为清净的、出世间的布施；如果有执着，便是不清净的布施。“三轮”是指施者(谁布施的)、受者(到底给谁了)、所施的物品。所以，以有无执着，将布施分成了两种。

《虚空藏菩萨经》中用一个譬喻来说出世间的布施是什么状态：譬如有人到一个树林里去砍树，“我”这棵树被砍了，别的树没有被砍，“我”这棵树就不会想着“为什么砍我不砍它呢”或者“砍我是苦的，砍它是不苦的”。同样，菩萨布施身肉的时候，也不会产生这类的思考。因为清净的忍是量等虚空的，所以出世间的菩萨布施，能有这样的受用。

菩萨如何比高低

现在学习第二菩提心离垢地。“第二菩提心”，也可称为“第二大悲心”或“第二无二慧”。

表5-1 第二菩提心离垢地纲要

表5-1 第二菩提心离垢地纲要

若问：“一地和二地的证悟，亲证者彼此的感觉到底有没有区别？比如我是一地菩萨，他是二地菩萨，我们的感觉到底有没有区别？菩萨和菩萨之间会不会较较劲，比一下你的证悟高还是我的证悟高，他们之间有没有类似的问题？或者像武侠小说里的比功夫，功夫厉害的比神通，有没有这种情况呢？”

释迦牟尼佛在《般若经》中一再谈到这个问题，说菩萨从“最初见道”到“最后佛果”，亲证者的“所见道”本身没有任何区别。而对我们凡夫来说会有一点区别。区别在哪里呢？修行者见道与证佛果的差异，凡夫的时候，见道的自我感受，在与道之间的关系，喻如自己与一位朋友隔得很远，基本上算是能看到，互相喊一喊也能听到，但握手握不到，有这个问题。八地菩萨与道基本是面对面了。十地菩萨与道相当于朋友握手了。当然还有更好的朋友，一见面不用寒暄便直言以对了。就是这些区别，而且这个区别是对于我们普通人来讲才存在。菩萨和菩萨之间，高低果证，其实在他们那里都视同一味。

拿前面讲过的“他受用身”和“自受用身”这两个词来说，如果在自受用身的范畴内，初地菩萨和十地菩萨绝对不会感觉不同；但对他受用的状态来说就一定有区别。他受用是菩萨让我们能看到的这些形象，这其中有区别。

“能断”方乃尸罗义，远离忧悲苦恼事

下面来学习离垢地。

“垢”是垢染，“离垢”就是离开垢染。“离垢地”有另一个名称，叫做“具戒地”。离垢地的菩萨，最主要的修行是“持戒”。从属的修行有布施、忍辱、精进、禅定、般若，这些都圆满具足，但他的修行中“离(犯戒)垢”特别突出。

“戒”是梵文“尸罗(?īla)”的意译。“尸罗”从损害他人的角度谈的。《菩提道次第广论》云：

从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗。

如果一个人能将损害其他众生的行为及其根本的意乐都放弃掉，乃至产生厌舍，厌舍损害他人的念头，这样一种“能断心”称为“戒律”、“尸罗”。

“尸罗”这个概念不能理解偏。学中观不能仅是学些普通概念，要深入堂奥，了解其根本立意。

任何事物，都不能仅是一个概念，还有一个形相在那里。

戒律的本体是什么？就是厌舍损害其他众生的能断之心，“能断之心”是尸罗的本义。并不是说一个人持戒很好，全世界的人就不互相烦恼了。

有人说：“为什么我们的世界有灾难呢？因为没有修行持戒好的人；如果真的有人修行持戒好，世界上应该没有灾难。”这是一个错误的定义。如果硬将尸罗跟“一切众生的离苦”挂钩，更严重的后果就是：五浊恶世必须变成极乐世界，这个世界才算有修行人，才能修行。事实上并非如此。五浊恶世的特性就是众生都有烦恼，但在这个烦恼阵中，我们有能断之心，能断离对其他众生的损害，“能断心”才是“戒”的根本含义。

“能断心”是尸罗的本体，但在我们的课堂上，只能说这种本体虚幻不实，是一个如幻的本体。否则，若人说，你将这个能断心拿出来看看？什么都拿不出来，没有什么是能拿出来的！

损害众生的心和能断的心，“并无实体而具备功能”，这么说更容易理解。一个善的心，找不到它的实体；一个恶的心，也找不到它的实体；一个能断的心也是如此，无实体而有功能，是这样的一种延续。这就是所谓“戒的体”。

还有“戒的相”，指戒的表面形态。不只是概念的问题，在概念上还有形式的问题。戒相是什么呢？不仅是不杀生、不偷盗这些，它的本相是“无热恼”。

道宣律师将“戒”解释成为“禁”或是“警”。警察站在那里，是提醒我们不要去犯规矩，要维护公众伦理。“禁恶奉善”就是戒律的宗旨，恶的事情不要去做，好的事情、有道理的事情要去做。“戒律”的“律”字，也有调伏、息灭烦恼的意思。比如，佛教有一个名词叫做“沙门”，沙门就翻译成为“勤息”，很勤快地天天去息灭烦恼。称为“勤息”的人就是息灭烦恼的人。还有另外一个含义就是“灭掉忧悔”，他没有担忧、没有后悔、没有忧悲苦恼事。

现在习惯上所说的二百五十条戒、十条戒、八条戒，“戒”字在过去甲古文中形似一个人双手持着武器(戈)，以警示不合法度的行为。“条”字在古文中指“小枝”，后来衍生出“条文、法令”之意，所以“条”也有“戒”的含义。

根据以上学习，从现在的译本来看，过去译经的祖师用字特别讲究，“尸罗”字译为“戒”也好，诠释为“能断心”也好，“调伏”也好，都十分精确。

三性“界别”需善巧

下面是离垢地的颂词：

彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

身语意行咸清净，十善业道皆能集。

二地菩萨由于戒行圆满、功德清净的缘故，甚至在睡梦之中也远离了犯戒的一切垢染，身、语、意的一切行为全都清净，并能圆满修集十善业道的一切功德。

这里出现了两个词：“戒”与“十善业道”。我们先来看“戒”是什么。

按照大乘的划分，戒律分为摄律仪戒、摄善法戒和饶益有情戒。大体来讲，摄律仪戒就是将恶行禁止的戒行。摄善法戒，是引导善业向好的地方回向及发展。“回向”是佛教常用的一个名词，意思是回头向一个好的地方去，可以说是回头向善。当作者尽力造作而努力向善，这是摄善法戒的内容。饶益有情戒，主要是为了断除私心，使自己为“公益的事业”而奋斗，天下为公。

二地菩萨在梦里都能离开犯戒垢，这不是人人都能理解的境界。我们在生活中常遇到的情况是：有时在梦里高兴醒了；有时在梦里烦恼醒了；有时在梦里骂人，让旁边没睡觉的人都能听见。这是一种比较错乱的状况，说明即便是到了睡眠中我们都无法调治身心。“梦中亦离犯戒垢”，是对个人心性的三个部分调节得很合适才能做到。但这不是说只有菩萨才能做到，我们凡夫就做不到。菩萨就是凡夫做的！

这三个部分的界别，一定要了解清楚。

月称论师教我们，首先要确定世俗的真理是有，确定世俗是暂时有，并且有如下三个范畴：感性、理性和佛性。当然，月称论师没有将这三个词放在一起讲，但我们应该放到一起。

佛性，不信佛的人也可以笼统地说成是“神性”，总之是与信仰有关，与生死有关，要有敬畏之心的那部分。佛性的范畴是至高无上的，我们要怀着敬畏之心来对待，因为它直接涉及到生命最根本的问题——生和死转依的问题，这是只有宗教的先知者才能帮我们解决的。

感性、理性的区分，大家就很常见了。在世俗谛的暂时存在中，我们要相信有规则：

感性的规则是情感的规则，不允许有太多理性成分参与。所谓“清官难断家务事”，家务事不需要清官断，它是不需要“道理”的，没道理可言！一旦进入情感范畴，那就是因缘。这因缘，不允许用理性的方式去选择对或错，所谓的“对”或“错”也都是错，就是随缘比较好。“随缘消旧业，不复造新殃”，替未来播下好的种子，多做善事，少做恶事，就是如此。

理性，那就不是家庭的，而是在社会的、工作的、伦理的范畴中。

至于规则，就是它们“三者不能互相越位”：

不能时时将理性的规则往感性的范畴中运用。时时运用会伤感情，伤得过分彻底以后，感情就没有了。没有感情的氛围，那就只有一个失败的结果了。

而在理性的生活氛围中，不允许太感情用事，或者以过于神秘性的思考逻辑去用事，这样用心也会出事。所以，在做工作或处理世间伦理关系时，不应该太凭着个人意气去考虑、用事，否则会有麻烦。

而佛性的部分，是超乎感性理性，又基本驾驭感性理性的，它是这个层面的问题。因为生命问题一定解决感情和道理的问题，但也不能降格到感情和道理之中，所以它需要有特殊的尊重，不能听之任之，一定要谨小慎微才能处理好。

这是个界别的问题，一旦区分不好，势必形成越位，生活就会乱套。

比如，关于信仰的原则性，我们要勤修习恭敬三宝或劝善改恶，但如果在一个十分严谨的伦理氛围中见人就实施“佛教政策”，这样也会出问题。

曾有路人问我：“为什么你们那些居士在放生的时候，使劲地念阿弥陀佛，一定要让所有的过路人都听一遍？路过的人有些愿意听，有些不愿意听，是不是必须得听？是不是念阿弥陀佛时就不用遵守社会公理呢？”

我回答：“可不能这样做，因为每个人的行为要求各有区别。相信社会公理有社会公理的需要

，而信仰有信仰的氛围，各有适用范围。”没有区分好这些界别之前，生硬地拼凑或移植，烦恼就产生了。

让一个人在梦中也能很心安，没有这种越界的烦恼，一定是生活中的“界别”定位得十分合理。所以我相信，关于感性、理性和佛性界别的确定，会帮助我们在修行中进步，也一定会帮助我们将世俗的生活处理好。“无正世俗梯，无上正高楼”，不善世俗谛，不得第一谛(胜义谛)！

广行十善业道

处理好了这些界别，会有什么结果呢？首先是“十善业道皆能集”。对于居士学佛来说，行十善业道是一个首要的任务，首先要考虑的就是十善业道中我们能做什么，不能做什么。有一部《十善业道经》，弘一法师晚年十分重视，也劝大家奉持。

十善业道中有身业的三部分，口业的四部分，意业的三部分。翻开《入中论导读》98页，其中所介绍的就是身的不杀生、不偷盗、不邪淫，口的不妄语、不两舌、不绮语、不恶口，意的不贪、嗔、邪见，以及其中造善、恶业的过程。

离一切杀生，不畜刀杖，不怀怨恨，有惭有愧，仁恕具足。于一切众生有命者，常生利益慈念之心，尚不恶心恼诸众生，何况于他起众生想，故意而行杀害。

性不偷盗，菩萨于自资财常知止足，于他慈恕，不欲侵损。若物属他，起他物想，终不于此而生盗心，乃至草叶不与不取，何况其余资生之具。

性不邪淫，菩萨常于自妻知足，不求他妻。于他妻妾、他所护女、亲族媒定及为法所护者，尚不生于贪染之心，何况从事，况于非道。

性不妄语，菩萨常作实语、真语、时语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯。

性不两舌，菩萨于诸众生无离间心，无恼害心，不将此语为破彼故而向彼说，不将彼语为破此故而向此说。未破者不令破，已破者不增长，不喜离间，不乐离间。若实若不实，不做不说离间语。

性不恶口，所谓毒害语、粗犷语、苦他语、令他嗔恨语、现前语、不现前语、鄙恶语、庸贱语、不可乐闻语、闻者不乐语、嗔忿语、如火烧心语、怨结语、热恼语、不可爱语、不可乐语、能坏自身他身语，如是等语皆悉舍离。常作润泽语、柔软语、悦意语、可乐闻语、闻者喜悦语、善入人心语、风雅典则语、多人爱乐语、多人悦乐语、身心踊悦语。

性不绮语，菩萨常乐思审语、时语、实语、义语、法语、顺道理语、巧调伏语、随时筹量决定语。是菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故出散乱之言。
性不贪欲，菩萨于他财物，他所资用，不生贪心，不愿不求。

性离嗔恚，菩萨于一切众生，恒起慈心、利益心、哀愍心、欢喜心、和润心、摄爱心。永舍嗔恨，怨害热恼，常思顺行，仁慈佑益。

又离邪见，菩萨住于正道，不行占卜，不取恶戒，心见正直，无诳无谄，于佛法僧起决定信。
以身圆满初三善业道，以语满中间四，以意满后三。故能修集十善业道。
十善是生活的智慧
这是关于十善业道的说明，很形象。

现实中我们常会有一些烦恼：传是非的人，将这边的话往那边传，将那边的话往这边传，弄得双方都不和气。我常想，如果让古人来说这是非话，会用什么语言来表现呢？回到这段话中，会发现释迦牟尼佛表达得很生动，他一定有着足够的生活阅历。
比如关于十善业中“语言”的部分：

性不两舌，菩萨于诸众生无离间心，无恼害心，不将此语为破彼故而向彼说，不将彼语为破此故而向此说——

这里用了一个“破”字，无论“将此语为破彼故而向彼说”，还是“将彼语为破此故而向此说”，都有一个目的，而且目的很明确，就是为了要破坏对方的自信或者是双方关系。
未破者不令破，已破者不增长——
这是关于不两舌、不两边挑拨是非的说法。
关于不离间，菩萨——
不喜离间，不乐离间。若实若不实，不做不说离间语——
或者真实或者不真实，菩萨不会将这种话或者将信未信、将确认没有确认的话四处传播。
关于恶口，这里表达十分形象：
性不恶口，所谓毒害语——

不会说毒害语。如果平时对生活有所观察，会发现在一些生活状态不好的群体中，他们的毒害语非常多，包括当今网络上、影视作品中，能看到很多骂人的毒害语。

粗犷语、苦他语——

有一种人，说话第一个目的是让对方产生“苦”，这里用词很到位，非常精湛，“苦他语”，有人就是“这句话说了他一定苦，所以我说了”。

令他嗔恨语——

将目的都摆到前面——我要令他嗔恨，所以话一说他的火气真就上来了，这话说了一定能挑起他火气。

现前语、不现前语——

这话说一半放在这儿、另一半不说，或者前面一半不说、后面一半说，反正让对方产生构想空间，让对方足够有时间去烦恼自己，就像魔咒一样。

鄙恶语——

就是给别人进行定义，“你是不行的，你是低劣的，你是丑恶的”，这种定义能产生一种令他烦恼而忘不掉的概念，使人不悦。

庸贱语、不可乐闻语——

有的话说出来根本就不能听，尽是凡庸卑贱的话，别人一听肯定生烦恼。

闻者不乐语——

让别人听了不高兴、不快乐。

嗔忿语、如火烧心语——

“如火烧心语”，这个水平快要“到家”了。话一说，你一听就觉得内里有火在烧心，通过语言就能产生像火烧一样痛苦的作用。从理论上说似乎不太可能，因为并不是真的去烧你的心，但是人的语言就是如此奇妙，一句话说过去，就能让你产生火在烧心的觉受。这火起来了，然后脑袋就大了，就爆筋、膨胀了，开始要吵架动手了。

怨结语——

一句话说出来就是“我这一辈子不会放过你的，我变成鬼也要缠你”，生生世世都结怨了。

热恼语、不可爱语、不可乐语、能坏自身他身语——

“能坏自身他身语”比如“你去死吧”，像人听到的命令式幻听，真的有人会依“命令式”去执行，让人的身体受到破坏。还有一些邪恶的引导，比如“你自焚吧！通往天堂的梯子是白银打造的，你给自己点火吧”。有人就能听得进去，他有这种精神上受诱导的需求，即便你不恨他只是说骗他的话，他也会“求求你骗我吧！”更何况你真是恨他说他，这样一句话真的能害了他！

如是等语皆悉舍离，常作润泽语、柔软语、悦意语、可乐闻语、闻者喜悦语、善入人心语——

舍离了这些恶语，应该常说善语。更有水平的是——

风雅典则语——

还有面对大众的——

多人爱乐语——

这就是“十善业道”急需要的。我们不要在一个大家都高高兴兴的场合，说出一句让所有人都开始不高兴的话，这种情况就不是修集十善业道。我们要说——

多人悦乐语、身心踊悦语——

给人信心，给人希望，给人快乐，真的给人带来方便，让人听了身心踊悦。

仅从语言的角度，我们知道十善业道的修集，就是在现实生活中，时时处处要求自己拿好的东西出来，不要拿坏的东西出来。要么别出口，出口就不要伤人。如果出口伤人，那就成了恶口；如果出口让人心里比较“顺受”，那就是一个口的善业。

所以语言上，包括身体行为上的这些善业，都是在现实生活中一点一点累积的。关于这些，我们可以详细地看一看后面的诠释，真是很有生活色彩。

护戒容易护见难，要让见地成优势

如是十种善业道，此地增胜最清净，

彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

这十种善业道在二地的时候最为清净，就像秋季的月光恒常清洁一样，菩萨的身、语、意也总是寂静的，并且容色光严，众生见到了就生欢喜心。

若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净。

十种善业道都可以修集了，是不是我们只要做到这些，菩提心的离垢地就圆满了，做起来就好了呢？在这里，月称论师谈到：

若有苾刍具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉清净，于诸小罪生大怖畏，善学所受一切学处，身语意业清净圆满，正命清净，而彼苾刍说有我论。迦叶！是名第一破戒似善持戒。

如果十种善业都在修集，十种恶业都不作，但是他说“有我论”，虽然三门清净，但是他将被

称为“第一破戒似善持戒”——看起来好像是在持戒，却是最破戒的。

这里“不清净”的根本原因是他在说“有我论”，“能断心”是不能接受这“有我论”的，否则就是“不能断的心”了。虽然我们能断很多恶行，修集很多善行，但执着有我了，那就是“第一破戒”——最严重的破戒，“似善持戒”——好像是很善于持戒。因此，知见太重要了。

还有第四种“似善持戒”：

若有苾刍具足修行十二杜多功德，而彼苾刍见有所得，住我我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒。

第一个是说“有我论”，第四个是说“见有所得”。有我见存在才能见有所得，有我见存在，就属于破见。

在持戒功德的七种能断中，离贪、离嗔、离痴，这是三个最为重要的成果，但如果有我见了，说明正见已经没有了。正见的反面就是我们平常所理解的“痴”，如果不愚痴就有正见了。如果愚痴就没有正见，不具备正见，就会出现对于生命的迷信状态。

就像刚才学过的，十善业道中做得不好的，比如“占卜”，去求人卜卦算命、询吉问凶。或依外道的方式为他人做决策，重要的事件不以正见来进行决策，完全仰乞于某种征兆。现实生活中，我们当然会有所求，但不能依赖于征兆和卜筮，这些方式已经违背了最根本的正见。正见没有确定时，似善持戒，实为破戒。

这是第一种破戒和第四种破戒。

居士学佛，本来就没几个戒，如果再破，连很少的也没有了。所以，从见地上来树立无我论，便成为一件更重要的事。只有首先确定“无我”论，才有得到清净戒的机会。而且，因为修行条件不像出家人那样具足，我们尤其要让这个“见地”产生优势。

单独从修行的角度说，出家人是专业的修行人；以世俗的话说，居士是比较“业余”的，修行的环境没出家人优越。修行条件已经不够好了，在心地的知见方面如果再不占优势，修行的进展就很难说了。当然，出家人修到什么程度，我们暂时不要去管，但作为居士来说，区分有我论和无我论、邪见和正见，显得尤其重要，一定要在这部分下工夫。

故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

所以二地菩萨远离犯戒垢染时，于三轮之中，远离了所有有、无这些落于两边的心行。

舍弃对于所行的三轮执着，修行才能产生真实进展。持戒的三轮执着是：

第一，对何人(持戒的对象)。有人骂了我，我对他持戒，没有揍他，对何人就确定了。

第二，修何对治。他骂了我，我没还口，修的是“忍辱”。

第三，谁能舍离(谁在持戒)。这是很关键的元素，比如说：能舍离的是什么？“我”的心。舍离的是什么？舍离的是我的嗔恨心。

“故彼恒于三轮中，二边心行皆远离”，这样就是一个清净的持戒者。

莫到无花空折枝，持戒修行当及时

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果，

生物总根受用尽，其后资财不得生。

如果能小心地维护戒，从根本上不说有我论，从心里将“无我”作为佛教修行的根本原则，这样下去，容易维护好戒足。“失坏戒足诸众生”，如果是戒足失坏了的人，他会有什么结果呢？“于恶趣受布施果”。因为前面有着布施的成果在，那么戒足失坏后不能确保在修行中还获得人身，就在恶趣中享受布施的果实。

就像龙、象、牛、马、猿、猴等畜生，或大力鬼王等，都是拥有福报的众生，它们有福报，但因为对“戒”和“见”不能善巧维护，所以在恶趣中受布施的果实。

“生物总根受用尽，其后资财不得生”，有句民间老话叫做“好吃不留种”。“生物总根”，就像麦子要生长，根要留着，如果将根耗掉，后面的粮食就不能生长了。所以应该修为人道之因。人道之因的基本条件是见清净、戒清净，尤其是与清净戒相关的正见，不能变成“第一破戒似善持戒”、“第四破戒似善持戒”，这样就真的只有苦果了。要慎防心堕入那种无意义的，或只注意形式而不知道内容的行为中。

若时自在住顺处，设此不能自摄持，

堕落险处随他转，后以何因从彼出。

此处月称论师用了勇士的比方：

若时随欲自在不依赖他住人天趣，犹如勇士住随顺处脱离系缚。设于此时不自摄持，如勇士被缚投山涧中，堕恶趣后更以何因从彼出耶？遂长流转恶趣之中。

一位勇士在陆地上时，上场可以杀敌、下马可以念佛，都很自在；但若知见不正，行为不净，认不清楚戒的界别，造成混乱，最后的结果就是堕落到险处去了。于自在的地方有足够的力量，想走也行，想跳也行，但等堕落到深山险谷中的时候，就备受限制，时时处处都没有自由。在这种情况之下，苦恼就多了。因为堕落到险处去就是“随他转”，以后要以何因才能从其中出来就很难说了。

《入中论自释》对此过程有详细说明。第一个结果是堕落到地狱、饿鬼，在这些道里受无尽的苦痛以后，才能来到人间。在人间也是受最为恶劣的果报，基本上是要受完旁生这些果报之后，才有机会开始做人。但旁生有一种心理的特徵，就是无知，无善性，不能分辨善恶，那个时候，想要造善业也都没有机会了，依着所造的恶业，还没有看到人道也许紧接着又下去了。所以说“堕落险处随他转，后以何因从彼出”，就不知道拿什么因，才能让业力清净而出头。

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教，
尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

反过来说，如果以前面所说的十善业道的方式来积累善法，而且能理清戒律的界别，界别清晰、法住法位的话，肯定会功德增长，果利无尽。“胜者”指佛，由于只布施不持戒，有着如上的过失，所以佛在布施后随即宣说了持戒。

“随方毗尼”随方制
将“界别”拿到现在的生活中，应该如何来了解呢？

释迦牟尼佛快要圆寂时，身边最主要的一位弟子是阿难尊者。他是侍者，所以天天与佛同住同行。迦叶尊者因为苦行，在深山里，很久才得到释迦牟尼佛要过世的消息。其实，释迦牟尼佛透漏出来这个消息已经一个多月了。迦叶尊者得到消息就往这边赶，可还是没赶上。最后，佛快要进入金棺的时候，阿难尊者受大众的委托，来问佛一些问题。其中有最为重要的一个问题，大家都反复地强调“这个问题你一定得问，你不要再哭了”。

是什么问题呢？就是佛过世后，“杂碎戒”该怎么办。佛世时有很多微细戒，比如说有许多话在这个地方可以说，在那个地方不能说，在另一个地方又可以说，类似这样的小事，大家也拿着去问佛。佛在世时可以开导，该说不该说大家心里就都有数了，但佛过世后，这些杂碎戒该怎么办？各地方的条件、风俗、语言、生活习惯各不相同，因为这些原因而带来的“地方性规定”，我们到底该怎么办呢？

阿难尊者哭得很晕的时候，佛做了一个决定：“杂碎戒、小小戒可以开缘。”但阿难尊者没有听清楚这句话，所以在后来大乘佛教结集时，问及关于杂碎戒、小小戒可以开缘这一部分，阿难尊者说：“佛当时是怎么说的，我也没听清，所以不知道该怎么办。”但在南传佛教的典籍中，于后来结集时有些地方就补录进去了。

这个“小小戒可以开缘”的“小小戒”到底指的是什么？从当时询问小小戒的缘起来说，它所指的应该是“区域性的小戒条”，称为“杂碎戒”。这个开缘，从佛的本怀，包括龙树菩萨后来对这件事的诠释来说，目的是为使人“依地域文化特性设立世俗谛”，而“安住在无我的清净性中”。需要依随这种地域文化的特性，因为地域的特性是不同的，印度有印度的特性、藏地有藏地的特性、汉地有汉地的特性、缅甸有缅甸的特性……依据地域的特性，安立世俗谛，安住在无我清净性中，使持戒这件事产生无量功德。因为了解并顺应了文化特性，持戒才能是有收益、有增长的。这种地域文化的特性，到现在为止，没有考察过佛教的人就不知道。

比如说，瑜伽菩萨戒传入藏地以后，藏传佛教有吃肉这个情况，那就是在藏地开缘的杂碎戒。关于肉食，汉地没有像在藏地一样开缘，而汉地的杂碎戒是依汉地文化特性来制定的。印度原始的具足戒中，当时释迦牟尼佛的僧团也食用过肉食，他们会食用三净肉。如果真的是有动物的遗体，并且有人考虑这些遗体比较有营养、能供养佛的弟子，佛的弟子会接受，当时佛也不反对。

但这样一个具足戒，并非佛教戒律的全体，而是为了断除人心续中大致相应于表层烦恼的一部分戒律。还有断除深层习气的戒律，与此相关的就是菩萨戒。菩萨戒的要求就严格了，传到汉地和藏地的菩萨戒有所不同：传到藏地的是瑜伽菩萨戒；在汉地广泛应用的是《梵网经》的菩萨戒，所谓“十重四十八轻戒”。在《梵网经》中严格规定：“食肉断大慈悲佛性种子。”食肉是不能再进入菩提道的。

为什么翻译经书的祖师会选择将《瑜伽菩萨戒》翻译到藏地，而将《梵网经》的菩萨戒翻译到汉地呢？其实也是经历了一个过程的：开始时，有一部分学习唯识的译师将瑜伽菩萨戒翻译到汉地，包括玄奘大师也曾经补译过，但后来没有流行。汉传佛教后来所遵循的戒法都是《梵网经》的菩萨戒，瑜伽菩萨戒实际的传承已经断裂了。而藏地根本没有《梵网经》这一部分的菩萨戒，只有瑜伽菩萨戒，而瑜伽菩萨戒里对吃肉这个问题是给予开缘的，因为地域原因，食三净肉不算犯戒，这就形成了天生地域性的小小戒。

南传佛教的区域根本就没有菩萨戒，只有具足戒。南传佛教区域在吃肉这个问题上，食三净肉是全社会都不反对的。但南传的具足戒里，有另外一条关于吃饭的戒律，就是严格要求过午不食，受持十戒的居士也要求过午不食。这个要求非常严格，只要日过中天就一定不能吃了，谁再吃谁就是犯戒，甚至可以为此发动战争。

南传佛教国家的某些战争，就有因为这条戒律而起的。当时，有位太子出家修行(因为人人都要出家，太子也出家修行)，三年之后不回去了，不还俗了，在寺院中成为很主要的长老。太子僧坚持“过午不食”的“午”时要定在某个时候，而另外一个人认为应该延后一个小时，因为时区的不同而灵活考虑。

最后，两人发现这个问题已经解决不了了——你那些佛理不与我的佛理融合，那我就要考虑用什么方式来解决了。他们都有实权，太子在当时的朝廷依然享有着国师以上级别的待遇。在南传佛教国家的历史上，多次战争都与持戒的问题有关，我们事后可以去查一下相关史料。

在他们的社会中，这些戒律对后世造成的影响是：如果谁，尤其是出家人，要是过了中午在我们的地段上吃饭，哪怕是位居士也要上去将你的僧衣剥下来，你就算不上僧！

这就是“小小戒”。在当机的区域氛围中，就不仅是“小小戒”的问题了，这就是区域性戒律的特定因缘。这种制定，随着佛当年的一句阿难尊者没听清楚的“开缘”，到现在为止形成了一些具有地域特徵的佛教持戒传承。南传佛教的国家，哪怕是从藏地、汉地去的僧人，都须遵守“过午不食”，你不能做得连居士都不如。

对于汉地来说，“吃素”就是个大问题了。汉地僧人吃素极其严格，哪怕南传佛教国家的那些大长老，来汉地之前，接待的法师都要提前和他们打招呼：“我们这里的区域戒、随方毗尼(随着地方制定的毗尼)比你们多一条，就是：过了中午可以吃饭，但不能吃肉。”

即便有禅定、有果位的长老，也必须知道，到汉地去肯定不可以吃肉(居士们偷偷买，那当然是做坏事)。遭遇荤食时，不要吃，就在房间里打坐吧！毕竟是在汉地嘛！这个戒同样适用于从其他各方来到汉地的僧人，即便日本、韩国来的也一样。如果在这里吃肉，会有居士有意见了：“连我们都不吃，你们还吃肉？”

这就是当时佛对随方毗尼的一个开缘。这个开缘同时也是一种限制，可以说既是开戒也是制戒(就是随着方位特性，这样制定下来)。看刚才用的“界别”这个词，因为区域的原因，对持戒这件事应该产生分别、分辨的能力，时间上的、区域上的、场合上的、自己心理认识程度上的分辨能力，我们都应该有。

清净随方劝受持
诸异生及佛语生，自证菩提与佛子，
增上生及决定胜，其因除戒定无余。
尚未证得菩提果位的凡夫众生，都称为“异生”。

“佛语生”，前面讲过，字面看，是由佛的语言产生的果位，就是声闻，闻声而悟道。闻的是什么声呢？闻的是佛的法音。

“自证菩提”是前面讲过的“中佛”、“独觉”，但不是绝对凭自己去证悟，自己是没有能力去证悟的，而是因有宿世随佛学的因缘，后来即使有单独修行的机会，获得果证，但是果证依然从佛那儿来，是隔世修行或隔一个场地修行的结果。

“佛子”，佛直接的儿子，就是普通的菩萨了。

“增上生”，就是继续增上、功德增长，这实际指的就是在修行中的人、在上进的人；“决定胜”就是取得决定性胜利，比如罗汉的初果、二果、三果、四果、菩萨的初地到十地，或者是佛这些果位，是指已经获得果位、不可能再退转的人。“增上生及决定胜，其因除戒定无余”，就是说前面的四类人，他们能获得增上生与决定胜的根本原因，唯有清净戒律的功德，此外没有其他原因。

犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，
如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。

这首颂词是以譬喻来说明，二地菩萨不愿与破戒的人共住。比如海边有一个人死了，那个环境又不适合埋葬，有老百姓就将尸体往海里面扔；但海里的龙王喜欢清净，不喜欢尸体弄脏他的水，就借着海浪的力量使劲将尸体往海岸上推；推上岸后，岸上的人又觉得我们没地方葬，又往下扔……于是扔下去又推上来，彼此都不能接受。这就是譬喻界别混乱、世俗谛混乱、“无正世俗梯”而表面持戒的人，不能获得自信与相应功德的人，修行的群体不能接受他，哪样的群体都融入不了他。

“亦如吉祥与黑耳”，“黑耳”在梵语里是不吉祥的意思，不要理解为人的黑耳朵，这是意译，指不吉祥的人。本句意思是，就像不吉祥的人在吉祥的人群中就待不下去。“如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居”：修行清净的二地大士不喜欢跟那些处理得不清净、不善巧的犯戒人杂居，因为界别错乱，就像大海发誓不能容下死尸，吉祥的群体下决心不容黑耳这样的人物。

由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，
名世间波罗蜜多，三者皆空乃出世。

是在对谁持戒、修什么对治、是谁能离开烦恼(谁在持戒)，若于戒律有这三方面的执着可得，说名为世间的波罗蜜多；若这三个方面都清净，以无我来统摄，这个持戒就是出世间的波罗蜜多。

不过对出世间波罗蜜多，我们首先要知道这不是很玄妙的事情。有一些世俗的概念对于我们的修行是不利的，比如修行持戒方面，认为阿罗汉不持菩萨戒、只持小乘戒，菩萨只持菩萨戒、不持小乘戒，产生这些世俗概念上的迷惑就不好了。关于持戒的清净见问题、界别的问题，我们还将继续把它们了解得更清楚。

佛子月放离垢光，非诸有摄有中祥，

犹如秋季月光明，能除众生意热恼。

月称论师用“极喜犹如水晶月，安住佛子意空中”形容初地菩萨，他就像一轮从迷暗中初升的月亮，而二地的菩萨是用秋天的月亮形容。就像秋天的月亮，能除掉酷暑遗留下的热恼，二地菩萨已经不为生死的范围所摄，所以他不是在轮回三有的范畴中，成为轮回三有中最吉祥的生命，这是佛法本位应有的。

就像我们所考虑的，如果一个人做到“如理”和“如法”了，他的生命是祥和、清净、让大家羡慕的，而且能引导其他人走向正道。

在这种情况之下，有这样一个譬喻：

现代社会犹如汽车，佛法在现代社会起到的作用就像车里的水。车开得越快，散发的热量也就越多，这个时候降温机制就应该越有效。学习佛法，我们获得的是“水”，而不是增加油，不是为你的车增加燃料。

有人说：“佛教为什么不能为社会创造些旅游价值、经济效益？”如果让佛法在当代社会创造这些价值，那是在生产“合法性危机”，听似合法，实为危机。这是一个应该拯救的危机。佛教生产什么不好，为什么偏偏生产让人感觉表面繁荣的“合法性危机”？甚或以拯救危机之名制造危机？表面上看都是对的——旅游能挣钱，经济能繁荣，但佛教不是来做这件事情的。佛教要做的事情是让人的热恼能清凉下来。这就是“合法性”的拯救，不要将“拯救”变成了“危机”。

德国作家伯尔有一篇小说，讲一个在海边度假的教授，看见一个渔民。这个渔民打了一点鱼就上岸了，准备往回走。

教授就问：“怎么才过中午，你就收工了？”

渔民说：“我觉得够了啊！回家后我还要陪我的家人，和孩子去打棒球，去唱歌，我觉得这样生活就够了。”

教授说：“你干吗这样？以你现在的效率，可以将工作的时间再延长一倍，我相信一个月后，你就会有一笔不少的积蓄；到了一年的时候，你就可以买一艘更大一点的船；两年后一条船就可以变成三条船了；到了五年的时候，你可以成立一家跨国公司，将你的产品大量地销售，用剩余的钱雇人做事，你就不用自己做事了。”

渔民就问教授：“那我建公司是为什么啊？”

教授说：“建了公司，就可以挣足够的钱，一旦等公司上市了，你就发达了！以后你就可以不工作了。”

渔民又问：“不工作了我做什么呢？我总得做点什么吧！”

教授说：“要是喜欢，你还可以到海边打打鱼、散散步，和家人一起吃饭等等的。”

渔民说：“那不跟我现在一模一样么？！忙活什么呢？”

你看，不能将理论变成一种进行合法性变异虚耗的推演。尤其是宗教或者修行，要“合理”，同时也要“合法”，这样就可以让我们像秋天的月亮一样，放出离垢的光明，成为五浊恶世的吉祥。

第六讲 空无可偏，障同时断

十五刹那八人地

画图时刻又开始了，这里几乎都是表格。几乎只有将图画出来，大家才能懂，所以还是用了画图方式。现在所写的是小乘阿罗汉的四种果位。

表6-1 小乘四果阿罗汉

表6-1 小乘四果阿罗汉

这四个果位，实际的证道最后就只是刹那刹那之间。这“刹那”就是佛经中常说的“微尘数刹那”、“一刹那遍尘数刹”、“刹那出、刹那入”的那个“刹那”，时间就是那么短。阿罗汉证果，有的往往就是一个祈祷之间；有的阿罗汉便是在即将躺下睡觉时，头一触枕头就证果了；有的阿罗汉脚一触地穿鞋，就证果了。为什么常常用“刹那”来说明阿罗汉证果的过程呢？这与他们证果的性质有关。

我们看这张表(见表6-1
小乘四果阿罗汉)，初果，二果，三果，四果。我们这里只对初果做详细说明，二、三、四果的基本规律与初果一样。

初果要分成初果向和初果，也可说初果向是阿罗汉的初地，初果是阿罗汉的第二地。所以提出菩萨十地的概念，是来源于阿罗汉果位的次第。原始的论典中，将阿罗汉的四果称为八地，初果向是一地，初果是二地。那么初果向是怎样一个证道过程呢？他们是严格按照释迦牟尼佛所说的苦、集、灭、道这个过程进行推进的。

首先，他们会思维苦，所用的方法是对无常、无我的教义进行推衍，思维过程中产生对世间的厌离，对于苦他们就不会再去执着了。苦是无常性、无我性：无常性说到根本就是变异，它没有一刹那的停留；无我性就是无法去驾驭，变化的过程不是自我能驾驭的，不去驾驭的心理基

础产生出离法执的势力。

说起来简单，实际思维和契入这种正见过程的心态，是我们正常人所难以理解的，因为只有放舍世间的颠倒情绪，才会真实来认识、思维我们的生存和个人无常、无我的状态。比如说情感的无常，我们所住房子的无常——十年以后看起来是旧了，但这个旧是从哪里来的？从第一天看到，到第二天就已经有一个旧的过程了，因为我们平时没有正常地去思维它，所以认为它好像是不变的，而事实是变的。所有的水流花谢，太阳东升西落，日出而作，日落而息，都贯穿着无常的规律。而无我是无常的另外一番定义，不只是在变异，尤其是自己无法如愿地驾驭。

对这两个法义的思维贯穿了整个苦、集、灭、道：

“苦”，为什么思维到世间是苦这个结果？因为无常、无我。

到了“集”的阶段，使用的修行方式还是在思维无常和无我。思维无常和无我的第二阶段，得到了一个结论：苦是因为因缘的集聚。拿到任何一个具体的事件中，都是因缘的集聚产生“苦”。

当无常、无我思维到集的时候，按照佛早年给予的四谛教育，就要思维“灭”了，因为只有寂灭，才能让因缘不产生如上的集聚，不产生以前的痛苦和烦恼。

那么苦的解决之“道”呢？佛告诉说，就是寂灭、涅盘。所以早期对于“智慧”的诠释就是“涅盘”。在《大毗婆沙论》中，当时将涅盘说成是智慧。五种根，《大毗婆沙论》里面说其中有智慧根，但是在后面的诠释中，一再指向就是涅盘，涅盘才是阿罗汉所承认的智慧，不涅盘不能被认为是智慧。只有寂灭才能解决苦和集的问题，整个趣向于寂灭的过程就是“道”。

当行者在思维苦，获得无常、无我的直接心理体验的时候，思维发生了如下几个变化：

苦法忍是首先产生的第一心，苦法智是第二心，苦类忍是第三心，苦类智是第四心。正念会像潮水一样沿着这个顺序往下面去。然后集法忍、集法智、集类忍、集类智，就产生第二种四念心；再次是灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智，产生第三种四念心；最后到道法忍、道法智、道类忍、道类智。等到苦、集、灭、道全过程的思维和修为完成了，全部加起来是十六念心。这十六念心，只有在最后产生“初果”证悟的时候，这十六念心才能顺利地完成。

没有证初地的人，都是因为在这个思维过程中被卡住，推动不下去了；如果顺利地进行到道类忍的时候，就登入初地。“八人”实际就是“八忍”——苦法忍、集法忍、灭法忍、道法忍、苦类忍、集类忍、灭类忍、道类忍，“八人地”就是“八忍位”。

实际上，道类智与另外一个部分是重合的。

这里的初果其实相当于菩萨的第二地，第二地又是用苦、集、灭、道的方式来修行，第二地的第一念心跟第一地的道类智是同样的一念。分开来说，前面这一半逐渐成熟，契入二地的第一念心，但还会在道类智这个地方停留，它们两念合成一念，它是初地里面最后一念的结尾部分，也是二地最初一念的开头部分，实际两念是同一时间的一念。也就是说，如果到了道类智这个部分，就已经证初果了，道类忍还是八人地。就是差一点，差一点的这个地方就是“八人地”。

为什么用小乘四果阿罗汉的“八人地”来譬喻初地的菩萨呢？二者之间有关系。

表6-2 以小乘为基点的大乘十地对照表

表6-2 以小乘为基点的大乘十地对照表

这张表格(表6-2
以小乘为基点的大乘十地对照表)，是整个《入中论》的道次第。首先看表格的位次：初(发)心、资粮(道)、加行(道)、一地到十地，最后是佛果。位次下面的方框里有“与小乘相应的位次”的文字说明。

这张表格是用对比小乘的方法来讲中观的果位，如果不用小乘的修行与果位作比较，中观的位次还没办法说，相当于没有参照系。从一地到六地的整个过程，在断俱生烦恼的这一部分，跟我们对身体的执着有关系的烦恼断除的全过程，都是用小乘的果位做譬喻。比如在初地的时候用初果向作比较，到第二地的时候就用初果来比，等等。表格中“与小乘相应的位次”，与小乘为什么有相应的部分呢？基于小乘学大乘。

人我、法我与烦恼、所知二障的关系

图 6-1 人我、法我与烦恼、所知二障关系图

图 6-1 人我、法我与烦恼、所知二障关系图

中观的道次第可参看这张图。

无我←公理：内道共许有我为苦，无我为乐。宗教应灭“苦”。

从基础上来说，首先的入道，“无我”是内道共许的，凭着什么资本才能入道呢？就是无我。有了“无我”的成就，才能称为一个入道的人，所以内道小乘和内道大乘的基本条件都是无我。因为有我就是苦，无我才有“安乐”。

对于应化在世间的佛教来说，它的基本目标，第一个是灭苦，核心目标不是改变其他的东西，它要改变的就是“苦”。

“我”就是心

无我的文章是从“我”开始做起。

虽然佛教是心法，但是对于心法所有的定义，最终将“心”从概念上来说都归纳为“我”。有人说“我喜欢你”、“我讨厌他”、“我打赢了”、“我打败了”，这个“我”指的是什么呢？他不说“我的拳头打败了他”、“我的衣服打败了他”或者“我的棍子打败了他”，获得成果的人实际上指的就是心。所以在中观，不会将这个“我”诠释得太复杂，从根本的义理上说，中观不承认自证分、阿赖耶识或者圆成实，“第七识、第八识……”是不允许来这样谈的。我就是一个心。

打个现代的比方，就像苹果电脑比PC机简化很多操作层次一样，中观是使用一个如苹果电脑般比较原始不分化的概念，来诠释“我”这个问题。为什么呢？因为六、七、八识是所谓的从浅处到中间、到更深的心，是紧密连贯在一起的。犹如解套，如果你能解一个结，一定是打开了三个套，它们是一体的关系。虽然有深浅的区别，但从修行的角度来说，只要解决比较浅的这个心的问题就可以了，不用去追究圆成实、依他起性、自证分和阿赖耶识的问题，那些问题都被捆绑在“心”这个简单的问题中了。“简化”是中观的核心方式。

但再怎么简化，这个“我”还是有不同的诠释方法。

我“行”(行无常)，我“无”(法无我)，我“静”(涅盘静)。

首先，“行”所对应的是诸行无常。其次，“无”所对应的是诸法无我。最后，“静”所对应的是涅盘寂静。这是小乘和大乘都遵守的三法印。

为什么后来小乘二十个派别都出来了，但是法师走上讲台首先要表达自己的主张是“无我”，才能继续往下说？因为法印摆在这里，就是说，有个公章在这里，你讲的义理符不符合这个公章？符不符合佛教的集体标准？集体标准有个基本规则在这里，对小乘和对大乘，佛说的基本规则是一样的：诸行无常是第一个法印，诸法无我是第二个法印，涅盘寂静是第三个法印。

我和外境、心和外境，在佛经里说来说去，指的都是“我”的问题。不管是我执着还是我被执着，都是“我”的问题。第二个也是“我”的问题，第三个也是“我”的问题。那么无我就被诠释成这样的三部分：“我”是无常的，“我”是无我的，“我”是寂静的。也可以说是：诸行无常、诸法无我、涅盘寂静。

人无我与法无我

到这一部分，再往下分，诸行无常、诸法无我、涅盘寂静三个法印就逐渐被解开。因为有烦恼，我们就拿大烦恼将它分类。

中观以外的有些宗派说：跟外境有关的部分是所知障——法我；跟身心有关的部分是烦恼障——人我。这是中观以外宗派的分法。但月称论师改变了这种说法：

“我”定义分二。“人我”：以蕴界烦恼为主的执着，这既是“人我”，其性质也属于支分的“法我”；“法我”：执着所知障及习气为主的执着，有“支分法我”与“总的法我”的区别，不过，支分的人我与支分的法我，所合成的便是法我的整体。

与所有烦恼、分别念头、执着有关的事，都是烦恼障，都是“人我”。不是有个词叫“人我是非”吗？“人我是非”里的“人我”就是这个“人我”，这是借用佛教的词。那么“法我”指的是什么呢？中观这一派认为“法我”是推动生起“人我”执着的一种习性。

现前执着的都是人我的部分，叫做“人我是非”。但是习气呢？习气就是执“法”。现在“执法”和“人我是非”这两个词用得很普遍，其实是源于这里。将这个“我”用成了现在烦恼的、现在执着的，都是人我；宿世带来的久远的微细习性那一部分，才称作法我。

有了人我、法我之后，就有人无我、法无我。简单说，没了烦恼是人无我，没了习气是法无我。所有烦恼执着的部分，如果空掉就称为人无我。所以人无我通常指的就是小乘人能证悟的果位，包括阿罗汉所证的四果八地。所谓法无我，大致指的是菩萨地所解决的问题。这当然不太准确，但可以有个大致理解。所以菩萨的证悟，既解决了直接的烦恼部分，也解决了间接的烦恼之习性的部分。

这是我们前面画的图(图4-2
两个障碍(烦恼障、所知障同时断的关系))，从凡夫到佛，到佛这里称为总的法无我，全部都修行彻底了。

图 6-2 法无我与人无我关系图

图 6-2 法无我与人无我关系图

总的法无我中分成了两个部分：现前的烦恼部分的空性称为人无我，潜在的所知障及习气部分的空性称为法无我。我们用中间这条线来代表总的法无我，用上面的线条来代表支分人无我。支分的人无我和支分的法无我就成为一个现前、一个深藏的两部分。但这两部分，尤其是支分的人无我部分，在月称论师对断烦恼的判定下，这个支分的人无我绝不能只称为人无我，因为它是法无我的一部分。这里暂时从表格上理解，到后面再融会贯通。

支分的人无我也是法无我的一部分，这就带来一个结果。月称论师认为：阿罗汉断除的不仅是人我执着，他们也断除了一部分法我执着，获得了法无我空性的证悟(即阿罗汉也证法无我)。

这个论断有些颠覆传统，因为在月称论师之前，很多论师认为阿罗汉的修行解决的就是五蕴问

题，解决的是现前的烦恼问题，那么支分的人无我就解释为所有的人无我，没有“总分”和“支分”的问题。只有中观师分了一个总和支的结构。这样分开以后，总的法无我里面有支分的法无我和支分的人无我，支分的人无我是法无我的一部分。产生这个理解颇有好处。

蕴界处与身心境的对执关系

我们再来看第三讲所说的蕴、界、处的关系。

图 6-3 蕴界处、身心境的三重关系图

图 6-3 蕴界处、身心境的三重关系图

身、心和境的关系，前面只说到了一部分，这里必须要用到佛教“蕴”、“界”、“处”这几个名相来说明。“蕴”所指的是心执着有身体，“处”指身体执着有外境，“界”所确定的就是心执着外境是实有的。这里有些什么关系呢？

在前面我们反复强调：实际上，心执着有色、受、想、行、识五蕴的身体，比如看起来身体是有的，色是有的。因为我有眼球，我眼睛能看到。表面看是这样，但佛教的这些概念，尤其是到大乘以后，认为它们都是心法。整个身体都是心法了，那么色也是心法了；身执着有外境，大乘佛法认为外境也是心法；执着有外境时，外境是存在的，那么执着的过程是心法——感觉外境真正的有了，然后又产生了一个“外境是存在”的概念，概念的产生也是心法。都是基于前面的心法才奠定了后面的心法。

首先确立了外境是有的，然后再一执着，真有了。就像立了一个靶子的概念在这里，然后突然一看，真的有个靶子！靶子是自己的心立的，突然发现有靶子也是心立的。所以因明学里面有个专有名词叫“有境”(我们不通过因明的这个词就无法理解这个外境)，认为“境是真实存在的”，对“境”的一个判断结果。“有境”更是心法。都是心法，但还是形成了蕴、界、处这些关系。

所谓蕴，即心执着身是有的。

所谓“处”呢？身执着有外境，以眼、耳、鼻、舌、身、意，执着色、声、香、味、触、法，就有眼睛见到了色、耳朵听到了声音等。色、声、香、味、触、法这几个部分都是执着有外境才产生的结论，它们以及眼、耳、鼻、舌、身、意，都称为处，合称为十二处。

“有境”的所有部分称为“十八界”，“界”就是“界分”，众生心、色俱迷，所以开为“十八界”，但事实也就是心法。既然这些都是心法了，后面的就好理解了。

分有三法印，不分我即常

(详见图 6-1 人我、法我与烦恼、所知二障关系图)。

行无常，法无我，涅盘静。分则为外，有界别故；合则为内，无界别故。

诸行无常、诸法无我、涅盘寂静，如果分开，就是分成内和外进行区别。这三个法印有专门指不分开的，也有专门指分开的。“内”是指不分开的“习气”部分，“外”是指分开的“烦恼”部分。那么表现成什么呢？

一、合则为内

行：无自体因果链；法：本空而假名暂有；盘：自性本然寂静，光明会遇。

习气的部分是这样表现的，对内的“不分”来说，它是一个无我，这是一个根本的东西，自己的这个“我”，不确立他有什么形象，因为无自体的缘故，这个法是无我的。

那么“诸行无常”呢？是内在习气的延续，无自体的法的延续，并无延续可得，故无“行”法，此无行法即是无我法的当体；

“涅盘寂静”，所有的习气都是寂静的，没有实体，都是空性的，与前无我、无常无别。

这是我们用内在的方式来理解三法印，这样三法印就是一体，或说是一体的几面。

无我就是无常，为什么呢？因为虽然在流转和变化，但是没有自体的流转和变化，都没有发生过的流转和变化，它们是两个吗？根本不是两个。它没有任何实体发生过，就是一个功用在运转，所谓无常的每一个分子、每一个单位，都是没有自体的，所有的事物都没有自体、不停地在运转——这个“无”也在运转，那个“无”也在运转，所有运转的事物都是“无”，所以表面上看是无常，一个一个都在变，发生了很大变化，但事实上有变化吗？没变化。这是一种规律存在着，但没有实质的任何变化。

不仅无常和无我是一体的，它和涅盘也是一体的——它有功能而没有实体，但它是寂静的。它永远在运转，也可以说永远没有运转——规则在运转，潜在的必要性在运转，但它就像是一个虚数，没有发生过。就像梦里面在运转，但梦里的东西都是假的，你说它运转了吗？就像梦中前天借债、后天还债这个关系一样，事实上“债”的这个事件从来没有运转过。

但我们要确定这个规律，所说的诸行无常的“相续性”指的就是这种规律。这个规律极其重要，如果能恰当地理解了它，证悟就离我们不远了。这个规律在唯识宗有个单独的名词，叫做“心不相应行”，也用“相续”这个词来给它定义。

阿姜查尊者对这个事件的理解，用一句话说得很透，叫做“静止的流水”。确实是无常、总在变，但它没有动，这就是大乘的奥妙之处啊！

有禅师说：

空手把锄头，步行骑水牛，人从桥上走，桥流水不流。

我们可以在口头上说这个话，但要想理解，这个道理就是无常即是无我、无常即是涅盘的道理，三法印之间互为一体。这只是在大乘佛法中才具有啊！

二、分则为外

行：无常，是生灭法；法：无我，难以驾驭；盘：寂静，受寂灭乐。

我们用外在分三的方式来理解它，那就麻烦了。“诸行无常，是生灭法”，你得确定有灭，灭之前实有，用灭之前的有与灭之后的有，来确定无常性。那么，无常与无我无关，各有所指，无常指变异，无我指无可驾驭。要确定这个人生过、这个人死过，就得确定生和死都是实实在在有的，是生灭法。那么这个“行”就不是一种相续，不是“静止的流水”、“桥流水不流”的这种境界，而是说一个事物消失，它的能量转换到另一个事物，人的死和活，一件事情的灭亡和兴起，就是这么样一个无常的过程。所以“诸行无常，是生灭法”。

如果就法而言，确实是无我，但这个无我不是说空性，是说你拿它没办法、驾驭不了。所以一旦将三法印分开，这个无我指的是难以驾驭，你无法驾驭这件事情的发展，它是有其自身规律的。只要一承认是实有，那么难以驾驭的问题也出来了，生生死死的问题也出来了。

至于涅盘寂静，涅盘是寂静，但是离我们很遥远，对我们而言基本上就是一个梦，无法体会它。

如果分开说就变成这样一个复杂的结构。

所以到了这里，只能将分开判断和不分开判断三种法印，区别为两种修行的路数。不分开判断的这种路数是这里要讲的。

证人无我，断烦恼障；证法无我，断所知障。

依不分开的判断方式，证悟了人无我，所断的是烦恼障，证悟了法无我，所断的是所知障。这是两对相应的名词：断烦恼障得到人无我空性，断所知障得到法无我空性。不管哪个宗派，规律都是这样的，但所指的内容不一样。月称论师所指的烦恼障和所知障之间的关系，一个是烦恼障、一个是所知障，剩下的只有习气，但有些宗派指的不是二障和习气，所指的是烦恼和烦恼的本体，这点到后面再对比。

烦恼障、所知障同时断

表6-3 大乘种性者直入大乘道次第的断障过程

表6-3 大乘种性者直入大乘道次第的断障过程

烦恼和烦恼的习气、烦恼和烦恼的本体不是两回事。因为如果说所知就是外境，外境跟我执着的五蕴、色身没多大关系，只要将有境的那一部分称为本体的话，就首先确定它是实有了。所以有宗派就说，所知障是事物本体的那一面，烦恼障是我们对它执着的那一面。

中观师们认为这个说法是错误的，确立了另一种说法。因为他们认为没有本体，本体本来就没有、都是大家构想出来的，即便是构想的，它还是没有。所以，所谓的烦恼障就是确定指烦恼和执着。

而且在这里，中观师将断烦恼障和断所知障当成了同时做的一件事情，断烦恼障和所知障是同时进行的。对照前面的表，他指的是表中“分断”与“共断”这两种状况中的“共断”：

(二障)共断，当生成就，合如来教旨；分断，或不成就如二乘，或当来成就阿僧只劫。

这个断障碍的方法大家要了解，否则中观派的优越之处，就一点都不知道了。

从初地到八地烦恼障和所知障是共同断的，从八地到成佛只断所余的习气。初地到八地间共同断有什么优势呢？修行时间长短的差别。如果是共同来断，所谓的成佛，一生就能办这件事，我们看划不划得来？

但如果是分开来断，先从初地修行到八地，到了八地再来开始断所知障、断对外境的执着，那就是先证了阿罗汉果、进入涅盘，涅盘中受到佛呵最终才能出来，再经过三大阿僧只劫的修行，才能逐渐分证菩萨和佛的果位，这产生了漫长的时间差。

大乘佛法的优越性在哪里？无非就是成佛能快些，能有捷径可走。而捷径不能走的原因是什么？就是将烦恼障和所知障分开，将烦恼和烦恼的习气分开，先断烦恼再断后面的习气。

所以，牛奶从瓶子里倒出来是极重要的一个譬喻。如果先只能倒牛奶出来，后面再开始清理味道，也就是说，先将烦恼清理了，习气留到后面去解决，这样三大阿僧只劫还不一定够，因为太漫长了，把握不了——一个对外境无知的修行人，外境的事物都是把握不了的。

与格鲁派断障次第的差别

看来问题需要用表格解决(见表6-4 断障次第差别——中观八大难题)。

这里断障的次第是极有特点的，如果没有掌握这些基本规律，所谓的大乘佛法优越性对我们来说等于是零。

表6-4 断障次第差别——中观八大难题

表6-4 断障次第差别——中观八大难题

虽然念了很多的佛经，有了很多的苦行，但如同“第一破戒似善持戒”、“第四破戒似善持戒”，产生的是这类结果就可惜了。所以由这个断障的次第找出捷径的修行重点，就显得极重要了。

上面是中观师断障次第的表格。中间的这条线就是总的法无我。中观师认为菩萨证的是总的法无我，在总的法无我中从初地到佛果不间断地推进。关于人无我这部分，初地的菩萨推进到八地的时候就彻底解决了。为什么呢？因为人无我解决的是五蕴的问题、粗烦恼的问题，五蕴的问题到八地时解决得什么都不剩了。

当彻底解决的时候就没有身执了，再也没有投胎转世的说法。那个时候产生一个新的概念，叫做“意生身”。就是心到哪里身体就到哪里，每一个意愿都能起一个身体，也就是通常所说的“产生化身”了，化身周遍，或者化身遍一切处。这就是到了八地菩萨时候的成就。

这与格鲁派断障的方式有所区别。宗喀巴大师的方式是这样的：从初地一直到八地的修行过程中，能断的是与五蕴相关的具体烦恼。有的大师认为，拿到月称论师的这个框架中来判断，实际上他解决的是人无我的问题，证悟人无我的空性。所知障的问题从八地才开始来断除。有这么样一个区别。虚线的部分就是不断的，就是不解决的问题。也就是说，从最初开始修行，他们有一轨的工作没有推动。从初地到八地，所知障这一轨的工作，在宗喀巴大师的理论框架中，最终的结果就是这件事情没有做，暂时放在那里了。

导致的结果是什么？是与另一个断障的模式很相近。我们看一看小乘人的修行轨迹。从初地到八地的四果，他们解决的也是人无我的问题，法无我的问题没解决。因为法无我泛指的就是所谓的外境，这些问题不解决，表现在哪里呢？不去度人，不去关心外面的事情；风声、雨声、读书声，与我无关；他空、我空，我只谈我这个空的修行；解决的就是烦恼，有关的人和事物也都与我无关。

格鲁派的这种修行模式，最后的结果很像是证入八地的这个过程，其实际结果是小乘路线，到达八地后便停止了。

为什么停止呢？觉得外境确实与我没有关系，这种习惯的力量使他产生一个必然的结果，就是一证入第四果、可以进入灭定的时候，就马上进入灭定了，进去就不出来了。

到最后有一个出来的过程，就是释迦牟尼佛来呵斥他。佛以神通力量进入阿罗汉的定中呵斥他：“咄哉二乘人！你们赶快出定，往生到净土中接着修行。”给了一个彻底往生的结果。但是这中间一万大劫都是空白，都在灭定中。灭定之后，或进入西方极乐净土，或进入东方净琉璃净土，在净土中获得果实。

不过获得了这个果实，说明前面在修行人无我空性的时候，所证悟的人无我空性与法无我空性并非决然地没有关系，不然后面怎么能进入净土呢？为什么佛会特意到定中去呵斥他呢？这就为后面留下伏笔了。

断障的差别，关系到另外一个更为核心的问题：中观的八大难题。从古至今，大家都认为中观很难学、认为有绝对的八大难题，“如果前世不是个大修行人，今世根本不可能搞明白这八大难题”。这里，一定要看看这八大难题到底指什么。

中观八大难题

一、世俗名言许暂时外境。

对于外境，按中观师们的这种修行方式，有一个非常善巧的判断，将世俗谛分成了暂时和究竟两部分。这些知见中一个代表性的特点，就是在世俗谛中承认暂时的外境，将外境说成真实有的。

月称论师不像宗喀巴大师那样决然，说这些外境只能是空性的，为什么呢？还没有证悟人无我之前，看到的外境我就说它是暂时有的，因为这个事实是抗不过去的：说它没有是理想中的话语，即使现实中表面上说它没有，但自己的感觉中还是觉得它有。所以，为了顺应这个世俗谛的暂时状况，月称论师对外境的判断就说：既然是暂时位置上的修行人，你就应该认可外境真的是暂有。“确定它的真实有”这一点非常重要，因为确定了它是真实有的，才能确定六度的修行是有必要的；否则修行六度就没有必要了，那就麻烦了。

二、世俗不许自相，但暂时随许。

“性”和“相”是什么关系呢？就好像世俗词汇里的“概念”和“形式”的关系一样：“性”是一个概念的东西，就是确定这个事物是不是真的有；“相”类似于我们所说的形式，形象的那面，它有表面的特徵，红、黄、青、蓝，高、矮、胖、瘦，像我们的形容词。它们类似这种关系。世俗不许自相，但是暂时外境的自性、体性，暂时可以承认它；它的形象，也暂时承认它。

三、不自立量，不许自相续。

“自立量”就是自己确定某一种真理，“量”是真正的正量，是究竟、彻底的一个真理。究竟的真理到底是什么？有人说：“我中观学不懂，你就跟我说，中观指的真理到底是什么东西？

”我说：“我不说这个话。为什么呢？因为月称论师他不说。”不能因为否定非理，而将终极否定作为最终目标。

如果你说外境是佛性的功德，那么别人就会指着外境来跟你谈有谈无，或争辩内在的自受用身的体性有或无。比如说清辨论师所犯的错误就是在否定了心性的存在以后，确定了外境是真实有的，不管成佛还是不成佛，这个外境是永远存在的。他将属于习气那部分产生的外境确定为真实的存在，国土、世间、人和事、历史、时间，他都确定，他确定到胜义谛中去了，结果成了别人的靶子。

月称论师不许自相续，立归谬法，不许这个所谓的“我”确指什么事物，这是与他的证悟有关系的。如果他不是证悟到了这一步，肯定不会这样来确定，他的证悟导致了他的方法论直接的改变，就是两边我都不认同，都不承认了，全部都是空性的，不许自相续。

四、不许阿赖耶识，概念非法，(《楞伽经》)我与神我别在本体空，故只说心。

认为阿赖耶识这个概念是非法的。也许很多学佛的人会将阿赖耶识紧紧抓住，有人说阿赖耶识就是佛性，有人说阿赖耶识就是进入佛性的前一步，反正都觉得阿赖耶识是很有道理的一个真理。但是月称论师就干脆将它否定了，不许谈阿赖耶识。

在《楞伽经》中，释迦牟尼佛对“如来藏”有过一个回答。当时有一位大慧菩萨问佛：“佛，您说的如来藏，与外道的创造世间、一切都是由它生出来的神我，有什么区别？”释迦牟尼佛说：“如来藏自性本空，只是一个概念而已。”虽然在三转法轮中，释迦牟尼佛亲口说出有阿赖耶识这件事，而且还说它非常深细，一切种子都在阿赖耶识中装着，但是月称论师在这里也予以直接否定，他知道佛的本意不是为了建立这个概念。

这是第四个问题，由前面的这一个确定，后面一连串所要确定的答案就都出来了。阿赖耶识这个问题和断障这件事密切相关，如果认为阿赖耶识真的是存在，那么阿赖耶识一定不能仅只是一个习气，它一定有所存在。你既然要承认这个所谓的“境”是存在的，它总要有一个生起的原因。你只要承认它有，顺藤摸瓜，是怎么有的？从哪里来的？它就有个因。

如果它的自体是有的(“自性”的“性”，我常常劝大家改成“自体”的“体”来用，这样更容易明白，有个体性、障碍性的事件在这里)，那么一定有一个实际存在的原因可以往前推出来。既然是有了，那么从佛性到人性，中间总要有一个过渡阶段，总要有第一因吧？怎么从佛性过渡到人性？比如人性是有，而佛性是彻底空性的，那么从空到有总得有一个过程吧？唯识宗在这里又产生了想法，于是设立了自证分。这是因为释迦牟尼佛说了阿赖耶识，大家不能理解佛的本意之后产生的推论。

五、不许自证分，非同体、非异体、非无因、非共故，非后时忆念，非未成之念先立。心不可自缘，如刀不可自割，只说心。

自证分是什么呢？梦中做了件好事，醒了之后就回忆，这个回忆是因为在梦里做过那件好事。所以，自证分是“自己来证明自己的存在”。如何证明自己的存在呢？第一个考虑方式是“后时忆念”，到后面来回忆前面曾经做过的好事。

虽然梦中都是不真的，但它真的产生了一个如幻的影像，所以用后时忆念的方式验证了自证分这个东西，由自证分开始来建立一个念头、两个念头、三个念头、四个念头……像上帝造人一样，人越来越多，念头也越来越多。

但月称论师刨根问底：你这个“后时忆念”之前，总要有个第一念吧？你这个第一念是从无到有的呢？还是从有到有的？你在梦中的第一念到底怎么来的？

“梦中的第一念”可就真的将唯识宗论师给难倒了，确实是找不出来。如果找得出来，那佛还能生凡夫，佛还有可能堕落！既然什么都没有、任何念头都没有，你怎么突然产生了一个念头呢？比如说，如果永远没有我这个人，这辈子人突然降生了，这个人哪里来的？前世如果没有做人的因，怎么现在能有这个果呢？

所以自证分这个概念一提出来，就遇上了一大堆麻烦。

月称论师说：前面的一个因和后面一个果之间都是念头，你说是后时忆念，那么念头和念头之间，从无到有是怎么过渡的？它们之间的关系是同体的吗？

唯识师说：真是同体的。

月称论师说：既然是同体的，那我就跟你提个问题：这前后念的关系就像种子和芽，你如果说它们是同体的，哪一部分同了？

图 6-4 种芽关系图

图 6-4 种芽关系图

现存种芽非因果、秤之两头非因果

芽长出一半来，另外一半是种子将来要长成的；种子消耗了一半，还有一半是将来要消耗的(见图 6-4 种芽关系图)，那么它们是不是同体？

唯识师就说：它们就是同体的。

可月称论师说：绝对不是同体的，它们没有因果关系。为什么呢？因为种子消耗掉的这一半，现在长成了芽现有的这一半，它们之间有因果关系；还没烂掉的这部分种子还在，它将来要长出来的部分还没有长出来，它们之间也有因果关系。但是老天偏不如人愿，让有因果关系的这一部分不能同时存在——种子已经消耗掉的部分长成了芽，没有消耗掉的部分还没有长出芽，只能一有一无。同时存在的，毫无因果关系。

已消耗的种子和已长出的芽之间有因果关系，现存的种子和将要长出的芽之间也有因果关系，即使有因果关系，可以说是同体，但它们不能是同时，同时存在的部分绝对没有任何因果关系。已消耗的种子和已长出的芽、现存的种子和将要长出的芽产生了交叉，凡是同体就不能同时，凡是同时的就绝对没有同体的关系。比如现存的土上面和土下面这两个部分，它们其实没有任何因果关系。

同时就不能同体，同体就不能同时。你说它们是同体的，同体的话这两个因果能同时存在吗？不可能啊！那就说明，前面这个因和后面这个果，你觉得好像是它将它生出来的，其实绝对没有任何关系。也就是说，所谓的种和芽的因果，它们没有因果关系。

但唯识师马上想到另外一个譬喻：就像秤的两头，左边是这么多，右边就是那么多，右边是菜，左边是筹码，左边和右边都一样多，秤是平衡的，用这个来譬喻因和果可以同时存在。

月称论师就说：是的，它们可以同时存在，但是它们没有任何因果关系，菜不是靠筹码生长出来的，所以又没有因果关系。

那么因果关系到底应该怎么来确定呢？同体是没有可能了。如果异体，那它们叫不叫因果？就像秤一样，异体也不叫因果。如果没有任何原因，就是那么凑在一起的，那么这种叫做无因论，属于唯物主义外道，那只是外道的见解，就不要进入内道之门了。

所以，自证分的产生，在中观师面前遭遇了很多很多麻烦：是不是同体？是不是无因或者是自生和他生共生的？这些都是向唯识师提出的问题，最后无法解决，自证分成为一个悬疑的概念，无法论证它的“合法性”，但这个概念仍暂时存留在佛教概念中，其实自证分在这里已被月称论师清仓了。

许自证分的还有一派，比较顽强一些：“我不用后时忆念的方法，用心自缘——自己判断自己的存在。”

自己能不能判断自己是存在的？月称论师打了个刀的比方：“刀是割他物的，但刀有没有产生过自己割自己的情况？”

有人说：“有，第一把刀和第二把刀之间互相割。”

月称论师说：“那它们不是同体的。如果是同体的呢？自己割自己、刀口割刀背有没有可能？根本是不可能的。就像刀不能自割，自证分无法证明自己的存在。”

总会听到有人说：“好好表现，证明自己的存在！”自己“存在”，“好好表现”就能证实啊？这是没办法证实的蛮办法。同样，“真实的自证分”也是没有的，这是一个要否定的概念。

要说修行，就是修心

第八阿赖耶识不许建立了，自证分也不能建立了，那么圆成实就成问题了。所以只能说“心”，要说修行，我们就是修心。心有它本质的执着、烦恼的一面，有它宿世习气的一面，可以分这两部分。但要谈修行就只能说心，没有阿赖耶识和自证分，无法确立它们的合法性。

在这种因缘的建立之下，月称论师便将中观的修行简单化了。前面不仅不容许成立所谓的藏通别圆、小始终顿圆，或者七、八识甚至九识(早期的唯识师，在玄奘大师之前最早的是真谛三藏，他就建立了九识说)，但在月称论师和鸠摩罗什大师这一系中观师中根本不允许分，修行就是修心，有心本身的烦恼、心本身的执着，还有心的习气，简化了。

这个简化对我们来说有好处，尤其是对初学的人有好处。很多人学了五年、十年的佛法，在这些概念里钻得头昏脑胀，但到了后来，还是弄不清楚到底修行要断什么东西，断来断去，有时候是在解决阿赖耶识和自证分的问题，还在讨论：这个阿赖耶识既然是有，那么阿赖耶识跟佛性是一体的，还是与佛性是分开的？阿赖耶识染净的区别？这些是否需要探讨？

在早年，唯识宗大行其道，尽一切的力量去探讨阿赖耶识跟佛性的关系到底是一体还是异体。像南方的欧阳竟无、北方的韩清净所形成的在家居士的唯识宗，一直到现在还是学界所热捧的派别，所研究的就是阿赖耶识、自证分和圆成实的问题。

不过我们现在所学的这些简单，没有——这是真的，就是没有。如果说修行，怎么来确定修行的目标呢？就是心。解决的就是心的问题。佛当时也说：佛法就是心法。如何来彻底解决这个心的问题呢？就是一个方式：断烦恼和断习气，断烦恼障和断所知障同步进行。也可以说，心的烦恼在断的同时，心的习气也同时断。只有这种断障的方式，这种平衡的修行，才能将佛果变成我们可以捕捉、可以获得的一个果位，让当生获得佛果变成一件现实的事情。

大乘超胜之处：六度万行断所知障

小乘阿罗汉的果位中，如果说不断所知障，那么他们对外境的这一部分修行将始终是迷惑的。而菩萨去度人，在布施、持戒、忍辱中与其他的人产生关系，在此过程中因为慈、悲、喜、舍这四种心的逐渐构建，就逐渐破除了对于外境的执着。所以六度的行动都是为破除所知障服务的。

大乘初心，与小乘相应的共法是“依四谛摄而入道”(表6-2 以小乘为基点的大乘十地对照表)；到初地，与小乘相应的共法是“初预道流见初分人我空”，获得了初果和八人地后面的见道，分证人无我空性。这其实是在修行中，所得的与小乘人相应的那一部分果实，因为大乘菩萨也得到了人无我空性证悟的果实。

到二地、三地、四地，十善业道还有后面修行的三十七道品，其实这些修行都是小乘人的法，但是修小乘人的法对于大乘人来说也极其重要，因为解决的是身心的烦恼障，这是一个根本的障碍，并非大乘人就不解决这些问题，同步的一定要修。

大乘人比小乘人突出的部分是在修六度，因为六度所解决的是所知障。既然外境不是真实有的，在不真实有的境界中为什么不来锻炼慈、悲、喜、舍的无量心呢？因为锻炼四无量心，就逐渐让习气得到软化，以后，获得关于外境这一方面的证悟。所以菩萨证得果位的时候依报也就转了。

这里还有关于转依报部分的说明(参见表6-2 以小乘为基点的大乘十地对照表)：

到了初地的时候，依报就说成是“十类仙人，人中练心”，就像仙人一样，在人中练心，依报常常会接触到那样一些仙人。为什么释迦牟尼佛证入初地的时候常常遇到仙人来找他修行，仙人来向他借头、割肉等等的？因为他的依报就容易感受到那样一些仙人到近前。

证悟到第二地的时候，就发现所处的环境、所知的境界中，人民都不舍恩爱，但他们不违背五种戒律。

如果再往上修行，到了六地就发现，所处国家的人民没有欲念。第七地的时候老百姓都没有世间的心，都有了要超越世间、求解脱道的心。他的依报(他所感知的、所感受到的外在环境)都变了。所以，行持六度有在外境方面的这些必然结果。

这里也来看一下格鲁派的断障方式。既然行持六度会使外在环境产生根本变化，而格鲁派八地前对于法无我空性没有圆满修行，那么烦恼障根本习气的部分没有断，会带来后面的结果就是：证悟到了他所认为的第八地的时候，对于世间，所应该在行持六度中获得的依报转变变不了，没有变，所以就只能到八地以后断所知障。

六、声缘二乘亦证法无我。贪嗔等烦恼，对一切智智的果并非不成障碍，三轮法执对转生轮回亦非不成助缘，如瓶中除奶气亦出之喻；

对于二乘人声闻、缘觉证悟果位的判断不同，就产生了格鲁派的断证次第本身的区别。宗喀巴大师有个说法：声闻和缘觉阿罗汉圆满证悟法无我空性。而宁玛派的论师们认为，虽然声缘二乘亦证法无我，但对于法无我空性，他们是不能圆满证悟的，认为大乘人才能圆满证悟法无我。

《入中论导读》的544页，有关于这个问题的详细论述。因为贪、嗔、痴这些人我的烦恼，对于佛的果位未必不会形成障碍。表面上看起来它好像是人我的烦恼，是比较浅层次的表面烦恼，但是对于成佛也会产生障碍。有谁说贪、嗔、痴烦恼对成佛不成障碍的吗？没有。那么，这个法我的执着对于轮回也不一定不会成为助缘，法我的执着对于轮回也有可能形成助缘。

一事空时一切空

就像瓶里的奶往外倒时，奶和气味这两个部分是相互影响的，绝对不可能不清理掉奶，而能单独将气味清理掉；也绝对不可能只将奶清理掉，而气味没有带走。所以阿罗汉的修行，既然真的证悟了人无我空性的这一部分，对于法无我空性会不会同时证得呢？依月称论师的说法，是会证得的。

因为如前面所说，人无我空性是法无我空性中的支分的人无我。支分的任何人无我实际上是法无我的人无我。这样来说，随便你破掉了无常、无我中任何一个执着，破掉了贪、嗔、痴里面任何一个烦恼，其实也可以同步地获证一部分法无我的空性。所以，其实彼此是互相成为助缘，而且是互相归属的。

此证并非三乘见道一，而是支分人无我中的法无我，但“一法证空，一切法当空”，故知已证，但能证，却有不予关注之处，故非圆满证。

这个时候，并不是说三乘人的道是一致的，但是支分法无我的修证和支分人无我的修证，它们共同的特点，就是“一法证空，一切法当空”。无论是支分的人无我还是支分的法无我，既然都是法无我中的元素，形成了这样一个关系，那么人无我空性的任证一分(这个“证”是一种能力)，你能在这一件事上证悟空性，用到法无我的这一部分一定也证悟空性，更何况支分的人无我本身就属于法无我。

所以，当一法能证悟空性，一切法都能证悟空性。比如我能证悟空性，我能了解这个粉笔是空性的，那么只要愿意去了解，就一定能了解这个茶杯是空性的。当然要不愿意，那就算了。有证悟这个空性的能力，就一定能证悟它也是空性的。“一法证空，一切法皆空”，这是龙树菩萨说过的。圣天菩萨《中观四百论》亦云：

说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。

但反过来，也有不给予关照的问题：虽然在这里打坐，自己证悟了空性，但对众生的苦恼，就是不去关注、不去考虑。这就是阿罗汉的问题，不布施，没有去忍辱，不去修六度。布施和忍辱可以让他的观察能力向外境上扩散，而不去观察就使他不向外境扩散，从概念上外境像一块铜墙铁壁。不解决那个问题是由于他的习惯，但并不说明他的证悟中不包含法无我空性，也不说明他没有这个能力。

以上修行态度，导致了不同的断证果实。

所以，只有不给予关照的地方，并不是说完全不证悟。可以说他是不圆满证悟，没有圆满证悟。圆满的证悟法无我和人无我空性，这个成为月称论师的标准，也是大乘人和小乘人之间的区别，阿罗汉也证悟法无我空性，但就是不够圆满。圆满证悟就成为了月称论师这一个中观派别的特点。

同修四念处，大小乘结果不同

“圆满证”为本宗标准，如修四念住，住般若修与不住般若修，差异极大，不住则沙劫不如一日之修，故初地未断俱生，亦不轮回，如灶中火星，湿地中不增火力。

比如说现在学了中观，也去修行四念住：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；或是随身去考虑：我坐在这个地方、我在修行、我的皮肤跟凳子有接触、我端一个茶杯。这些看起来很像阿罗汉的修行，或者就直接用阿罗汉的白骨观，结果会怎么样？判断标准不同，同样修行阿罗汉的一个法门，结果会怎么样呢？

修行结果跟阿罗汉会不一样。因为我们只要是出了定，有需要去布施、去忍辱的地方，就会去布施和忍辱，因为有着六度的心量，对于外部世界心是敞开的。修行的任何证量，都随时有可能应用在外部世界的某一个事件中，所以差异是极大的。佛经中说：安住在般若智慧中修四念住，和不安住在般若智慧中修四念住，差异是极大的。还有说：安住在空性见中而修禅定，和不安住在空性见中修禅定，结果是完全区别的，差异极大。

差异到什么程度呢？佛经中说：如果没有安住在空性见中，修行尘沙劫还不如安住在空性见中的人修行一天。这个就是区别了。因为安住在空性见中的人，任何一个修行步骤，他随时应用到生活的一切处。也就是说，同样是一分钱，你那一分钱就只能当一分钱使用，我这一分钱可以当千千、万万、亿亿分钱地去使用，有一个周遍和不周遍的问题。

所以，安住在这种烦恼障和所知障同时断证的概念中的时候，任何一个修行都会提升价值，它的价值从一分钱提高到了亿元人民币、万亿元人民币。亿、万亿的根本单位都是一，只要得到一了，所有万万亿亿的问题就都解决了。实际上，虽只锻炼一种能力，但所得到的能力可以应付千变万化的世间无常。

初地的学人有一个地方不如四果阿罗汉，就是对于五蕴的烦恼、四念住、三十七道品、小乘法门的修行，阿罗汉肯定要比他强，因为阿罗汉的四果相当于第八地，他要跟八地菩萨来平起平坐的，他在人无我空性那部分的修证比初地菩萨要殊胜。

但四果阿罗汉才能不轮回，为什么说初地菩萨就能不轮回呢？我们说八地菩萨能得到意生身、断掉生死的受胎，阿罗汉四果的人也能断掉受胎，彻底不来人间，而初地菩萨没有得到这样的意生身，为什么还说他比阿罗汉福德强多，而且可以不来人间呢？

在诸大论师的论典里面说：初地虽然没有断除俱生烦恼(这个俱生烦恼与遍计烦恼的区别我们以后再说)，没有断掉根本习气上的这种烦恼，但是他也不会轮回，就像灶里的火星扔到湿的地上，这个火星不会越来越旺，只会越来越小，因为他常时在菩萨道中，最后使心意识得到调善，所以在初地就解决了轮回问题。这是大乘道修行的殊胜之处。

空性无可“偏”

故空性是无可偏的，偏者为未证者。

有人问：“就算我知道月称论师这套修行体系，那我修行空性会不会出现‘偏空’的问题？”现在汉传佛教里面不是到处都说“偏空”吗？“修行一旦偏空，那就修错了。”还有人公然说：“禅宗是很难修行的，一旦偏空就完了。”

这个“偏空”，到底是不是一个问题？

月称论师在《入中论》以及后面《入中论自释》的长行中做了详细说明，说空性是无可偏的。那什么原因才偏呢？偏，只有一个原因，那就是未证，未证言证，根本没有这个证悟！月称论师反复论证“空性是无可偏的”。你要么就根本没有证悟，拿一个梦境、幻境，或者吃了催眠药的境界来误判成空性的境界，只有误判的才让你觉得“空”得不对路。

空性是无可偏的。

空性只有两种情况：一种情况是你真的证悟了，一种情况是你没有证悟。如果有偏的、差的、修错了的，或者出现幻听幻视、见光见花后人的思想不正常了，这些都与空性无关，一概都挡在门外，这些都没有证悟，与证悟无关！只要是有证悟，就是无可偏的。

得人无我必得法无我，未得法无我，则证其未获人无我。

而且，如果能证得人无我空性，就必然也证悟了法无我空性，因为空性所解决的就是贪、嗔、痴的问题，烦恼解决了，习气也跟着解决。所以月称论师在后面第六地有“由无所知即遮知”这么一句话，即是说，不管在修人无我空性还是法无我空性，你只要证悟了一部分，一空就一切空，你只要空了一个，打开了一点点的小缺口，所有的问题就刹那解决了。

第七末那识和第八阿赖耶识的所有问题，就紧紧地扣在意识的这个问题上，所有细的烦恼都扣在这些粗的烦恼上——你只要解决了粗的烦恼，所有细的烦恼就像解结一样，细的、更细的，一刹那之间就都顺势解决了，空性就是这么一件事。所以月称论师极其肯定地说不许自证分，也不许说有阿赖耶识，因为解一个结，所有的结就都解完了。不必去钻那么多概念，以无为有那多累啊！所以修行就一个对象——修心，把“心”这个对象的问题解决了，所有的问题都解决了。

如果有人还说：“还有人没有证悟法无我空性，只是证悟了人无我空性。”有没有这个问题？其实没有这个问题。因为证悟了人无我空性，必证部分法无我空性，只是有些部分没去给予观照而已。而且，如果说没有证悟法无我空性，那只能证明这人的人无我空性证得有问题，他根本没有摸边。

修行不落空，折腾都有用

调整所知障，任一行都得圆满果，实执不合空性故，任一修都从无落空。二乘人并非于法无我无知。

这样一来就有意思了。因为都是在调整所知，对象都是所知，烦恼也是所知，恐惧也是所知，不好的习气也是所知，都是调整这个对象，所以对调整这个对象的任何一个修行，所针对的目标都是在证悟最根本的空性，任何一个修行对于证悟空性都有绝对的作用。

只要将这个概念理清楚了，将人为树立的这些栅栏清理掉了，有一个畅快的修行理念在这里作为自己的“技术支持”，那么，修行过程中的任何一个行持，所得到的都将是圆满的果位。但有一点，如果有些方面我们力量不够，那就确实需要有所对治的修行。

比如说，你的嗔恨心烦恼确实特别严重，那你就不要仅仅只是练忍辱，光练忍辱就有问题。粗大的烦恼控制不住了还在忍，实在忍不住了，气球爆炸了，最后忍辱修行失败。这个状态之下，烦恼实在是太过粗大了，不妨使用小乘人解决贪、嗔、痴的办法来处理，如修行慈心定、悲心定、喜心定、舍心定等，用小乘的这些方法绝对管用。但我们即使以小乘人的方式修行，结果也跟人家不一样：人家当罗汉，我们成佛去；别人要三大阿僧只劫修行，我们就这一生解决问题！

所以，修行就一个原则：出什么问题，就解决什么问题。你别给自己留后路了，留了许多也不起作用。将这里都理顺了以后，出什么问题就解决什么问题。烦躁来了解决烦；贪心来了解决贪；嗔恨心来了解决嗔；财物舍不得，出现这个问题就布施去。出什么问题修什么行，得到的结果是什么呢？得到的结果都是圆满的佛果，而且一定是当生就可以获得成就。

为什么说是“当生”呢？因为实执不符合空性。如果说“修行就是折腾”，这么说也行，但折腾来折腾去那些烦恼就没了，因为实执(实有执着)不符合空性，这些执着在修为的过程中会自然地退步，自己会消失。因为这个原因，没有任何一个修行是会落空的。

认为修行落空，都是自己给自己带来的恶果。自己想着落空，就真的落空了，自己丧气了，或是生烦恼了，或是放弃了，或是烦躁了，或是因为忧虑不安、执着得太狠，像这样就觉得一点修行也没有，因为后期烦恼的堆积，就真的让前面修行结果消失得无影无踪了。长期执着于逆境，这就是因为概念引来的恶果。

任何一个修行都不会落空，折腾都有用，所以二乘人也并非于“法无我”无知，二乘人证悟的那一部分也是法无我的一个支分，跟大乘人的区别就是一个圆满和不圆满的区别。

再往后面，还有一个前面谈过的结论：

不要信偏空，不空才偏，只要是空，无可偏处。

如果有人谈偏空，他就是个外行，为什么呢？因为他没有空过，没有空过就不知道“空”到底是什么，不知道空到底是什么就想出来各种名词，什么偏的空、邪见的空，将这些复杂的名词都加到空上。但是，真实的证悟空性，任何一个空性的证悟，他的果实都必将是单纯圆满的。

我们最大的问题是什么呢？就是对于空性这件事，被概念转移来、转移去，从来就没有试一下，这是我们被蒙骗了以后上当的地方。空性的修行还是要去试一下，因为空性无可偏处，它绝对没有任何偏的危险。

执实并非皆是烦恼才障

七、以藏传宁玛派为主，确定实执种子并非皆为烦恼障，也有一部分属于所知障。

格鲁派的宗喀巴大师则认为，一切实执种子为烦恼障，其习气为所知障。对“外现法”的执以为是，不是被执法的当体，否则所执者真成实物了。属于所知障。无我时即无我所，所知随即也消失了。

第七个结论，执实并非皆为烦恼障。这些名词到后面会越来越清晰，现在先将结论记住。

执着实有、执着外境实有，这个不全是烦恼障。但宗喀巴大师在讲述“应成派不共八大难题”时，认为依诸法所生的一切实有执着的种子是烦恼障，唯独烦恼障种子的习气是所知障。而依藏地宁玛派的观点，并非一切实执种子为烦恼障——对外境刹那的法或对轮回涅盘、清净刹土等产生的实执及其种子、习气都是所知障。

事实上，外境的实有同我本身的执着有关系，它只是“我的执着”投影在外境才产生的事物，这个事物原本是不存在的。它是现在“我的加工”，是浅层次的，还不是深层次的习气。

我“习惯于”去执着外境为实有，这种“微细习性”才是习气。所以，我们背后敌人的老巢是什么？是惯习。外境是真实有，这个不怕，容易证悟空性，但背后的这类惯习是老巢，不断地推动我们去执着。

解决“惯习”的问题，首先要“不执着外境实有”。惯习和景象是捆绑在一起的，当我们对于现象界不去执着的时候，执着它的惯习也就在同步减淡。这就简化了。

“对‘外现法’的执以为是，不是被执着法的当体，否则所执者就真正成为实物了。”比如我将这位同学当成真实的有，这属于“有法”，是心法，是心里的活动。不将其当成真正的外境。这是用因明的方法很容易解决的问题。“有境”，你能将其当成真实外境吗？不行，因为有境是心法。如果你要确定外境，它就一定是一个外在的实物，它一定不是心法，它一定是个事物在那儿。

所以，对于外现的执以为是，我们不能将这种心理感受当成事物的真实存在。心里有感受，但不能将其当成真实的有。所以，大家不能将“境界存在的概念”当成真正的外境，即不能“将念头当成实物”。否则，执着的景象就成真正的事物了。执着它存在只是一个景象，属于所知障。

事实上，没有我的时候，就没有我所。没有烦恼的这个“我”的时候，你说这个“我所”还有没有？“我所”是中观常用的名词。我，站在这里，现在正执着这个同学，我将这位同学当成一个“有境”去执着。当我解决了这个“有境”的时候，“我”也不存在了。当“我”的这个烦恼被清理掉的时候，这个“有境”也同期地就没有了。

所以，修行并不需要两个步骤：又要在心里断烦恼，又要在同学这里清理外境。不需要！只有一个步骤就行：解决“我”这个心理的步骤就可以了。只要“我”这个烦恼部分能解决，外境的部分就解决了。所以月称论师说“由无所知即遮知”，“故离我时无我所”。获得解脱道实际是：本身的烦恼在解决的时候，对于外境构建的现象界也解决了。

事实上，修行越来越简单，我们出现什么烦恼就解决什么问题，不需要将修行分成很多步骤。当然，它的确有很多步骤，有浅有深，有烦恼，有习气，这些步骤确实有高有低，但都彼此连贯。比如看到水面有水浪了，底下就一定有鱼。当水面的浪彻底平静，鱼还有吗？走掉了。我要的是波浪平静的结果，它所附带的成果就是鱼没有了。修行果实就是如此的：烦恼障在断的时候，所知障自然就在清理。这就是月称论师的断障理论。

中观理论，只为脱缠去缚

八、灭法非有无，否定因果之间相对性本身的绝对性，也是相对的。

“灭法”是什么？这里讨论的是将来大家修行中有可能要遇到的一件事。按前面七个正见去推动自己的修行理解的时候，逐渐发现，因和果表面上看是轮回的，它们都是寂静的，都没有因和果的实有执着的问题。在此情况下，最终得到了一个结论，灭的结果出现了。因和果再也不成为实有事物的流转，灭法出现了，那么灭法是有还是无呢？

月称论师认为：灭法不是有，也不是无。因为否定因果之间相对性本身的绝对性也是相对的。比如说我们做善事是好的，做恶事是坏的，那么无善无恶是不是真理？对无善无恶，月称论师在此也给予否定。因为无善无恶的这种“绝对性”，它不是绝对的，它也是相对的。

比如所有的事物都在虚空里，那么虚空是不是绝对的？虚空也是相对的。不能认为虚空就是绝对的、就是有的。因为只要建立虚空这个总体的概念，虚空的概念跟“有”的概念同样形成对待，那么虚空就有一个“生起”的来源，有一个“灭去”的来源，虚空又形成了一个因果轮回的枷锁。

所以，灭法——关于因果的灭、苦集灭道的灭——不是最终的目的。我们所说的小乘的苦集灭道，真的有一个“灭”可以得到吗？如果根据“灭法非有无”这个理论，事实上它不可以建立，最终没有灭法可以得到。苦集灭道这个灭也是相对的。月称论师非常严格，什么量都不许建立，连最终涅盘的量也不许建立，都予以否定。

以上八个问题，只要大家产生一个概念就可以。月称论师这一套中观的理论，它所建立的构架就是“脱缠去缚”。不要因为学佛，弄一大堆概念，然后一个实践都不敢作，一个修行都不敢去修。概念才是我们修行的真正障碍。所以，月称论师在他的中观八大难题中所要确立的就是一个——“简单”，然后便是直击目标。

以上所讲的八点，表面看来就是这么几张表互相对照一下，就将这八个问题推论出来了。但这可不是一般的推论！这就是中观的“八大难题”，所有难题都在这里。这里越位一步，先将结论告诉大家。也许这个结论大家能理解一点——只要能理解一点点，修行就会非常顺利了。

在学习《入中论》的开始，将这些结论提前列出，有一个根本性的好处：这些结论所产生的基本概念，我们会有印象。只要了解过，大家留着一个问题在心里，这也许就是大家以后的“救命稻草”。

这八个问题，可以说将很多教派方面的纷争都解释清楚了，也是大中观见里最具特色的一些修行方案。知道了这些，往后在修行过程中如果遇到普通的在概念上被人设的障碍，就很容易跳转过去，因为有这样一个正见铺设在前面，这就是“先入为主”。
第七讲 忍相谓不恚
由福转慧日光明

第三地在菩提道中至关重要。这里也有一些表格，如果能基本无误地掌握这些表格的内容，学完第三地，可以说我们就是比较好的佛弟子了，至少已经理解到大乘佛教的主框架。

三地超胜的主修行是忍辱。火爆的现代社会中，忍辱的“机会”尤其多，忍辱的“修行”尤其难，因为忍辱与其他修行不一样，有时涉及行为，有时涉及思想。历来的祖师大德，多半将忍辱归为三类：生忍、法忍与无生法忍。这三类忍辱，在第三菩提心发光地中诠释得非常清晰。
表7-1 第三菩提心发光地纲要
表7-1 第三菩提心发光地纲要

翻开《入中论》第7页，第三菩提心发光地。第一首颂词是：“火光尽焚所知薪，故此三地名发光，入此地时善逝子，放赤金光如日出。”

这首颂词与前两地在内容上存在逻辑关系。布施与持戒的过程中，重点对治的是内心的烦恼，积累的主要是福德资粮。比如布施时不轻慢别人，持戒时别人损恼我们，不以牙还牙，能禁止住恶习。从身心方面来说，这是在对治比较粗大的烦恼。而“火光尽焚所知薪”，是说福德与智慧的资粮积累起来后，会产生质变，让有形的福德直接转成智慧。
下面的表格就表达这重含义。
四地四譬喻
图 7-1 忍使物质(福德)生能量(智慧)
图 7-1 忍使物质(福德)生能量(智慧)
忍辱，使物质资粮的“福”变成智慧资粮的“慧”。

物质资粮的积累得到的果报是福报，智慧资粮的积累变成智慧，但二者并非绝对独立，在第三地它们开始相互转化。前面的福资粮逐渐转化成为慧资粮，就在忍辱这一地。

智慧资粮是一种能量，或者说是一种“光明”。物质资粮积蓄起来、强大起来，产生根本变化，就像平常说的“物质变能量(光明)”，有形的福德资粮在此逐渐转为智慧资粮。
《入中论》对初地到四地的譬喻各有不同。

对初地菩萨，月称论师譬喻为初升的月亮：“极喜犹如水晶月。”它刚刚冲开迷云，挂到天边，像水晶一样清净、光洁。

对二地菩萨的譬喻是秋天的月亮：“彼如秋月恒清洁”、“犹如秋季月光明”。秋天的月亮不像初升的那样，它更圆满、清凉。
这两个譬喻，都是从本体的清净方面来说的。

对三地菩萨，月称论师不再用月亮，而是用日光进行譬喻：“放赤金光如日出”。前面是两种月亮，后面只是光明，譬喻的形式产生变化。前面是有形的事物，后面只是日光，这是为了区别福德资粮与智慧资粮。

对四地菩萨，月称论师用日照中天的日光来譬喻：“菩提分法发慧焰，较前赤光犹超胜”。

以上四地是整部《入中论》譬喻用得最频繁之处，初、二、三、四地都用月、日譬喻说明。
前面的三地多为在家说，后面的三地(四、五、六地)多为出家二众说。
多为在家说
为什么前三地多为在家说呢？

因为各地偏重不同。前两地主要说福德资粮，后面一地主要说智慧资粮。福德资粮是诸佛的色身因。成佛时，它是佛果色身的因(佛的色身有报身与化身两种，法身是空性的自性身。在三种

身中，报、化两种色身是他受用身。福德资粮是他受用身的因，智慧资粮是自受用身的因)。

出家与在家的修持有别。在家居士的修学中，智慧资粮所占比重约为三分之一，所以在家众以修集福德资粮为主。出家人虽然也修集福德资粮，但实际以智慧资粮为主。比如布施，出家人多作法施，不作财施，因为其不在世俗谋利，所有法施自然拥有福德资粮。

《入中论》第六地云：

世俗、真实，广、白翼，鹅王引导众生鹅，复承善力风云势，飞度诸佛德海岸。

颂词所表达的是，菩提道中，福德、智慧两种资粮在世俗谛中由俗到真逐渐升华，进入真实的出俗功德。

释迦牟尼佛常将自己带领弟子获得解脱道这一过程，喻为鹅王引导众生鹅的飞越。鹅的翅膀很大，鹅王的翅膀更广大。鹅的翅膀还有一个特性是“白”，喻意是“纯善业”，“广”的喻意是善业众多。拥有“广”与“白”双翅的鹅王，引领众生小鹅，飞向诸佛德海岸，获得解脱果位。

以上是《入中论》前四地譬喻的差别。

火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

入此地时善逝子，放赤金光如日出。

没有光明就有黑暗，没有智慧光明之处，就有很多烦恼和障碍，是所知对象中的障碍，此处称为“所知薪”。“薪”指柴薪。

三地的菩萨，福德资粮逐渐向智慧资粮转化，智慧资粮自然开始清理烦恼背后的所知障。前面说过，“习性”实际就是“所知障”。三地菩萨虽然无法动摇俱生的所知障习气，但已经可以清理遍计的所知障习性了。如何清理？他的智慧功德广大，如同火焰，智慧的火光照到哪里，哪里就没有黑暗，所知的柴薪就燃烧殆尽。所以，三地称为“发光地”。

“入此地时善逝子，放赤金光如日出”，将所知的柴薪烧尽后，三地菩萨智慧光明出现，就像从地平线初升的太阳，放射出赤金色的光芒。

前两地就像初升的月亮与秋季的月亮，但即使有月亮的夜晚，也不如东方吐白的一刹那。因为智慧萌发，三地菩萨有着全然不同的新成就。当太阳升起时，人们才发觉世界原来如此壮美；到达第三地，修行人就更真实地了解世界的本质。

嗔恨并非理由决定，而由“心烦”决定

设有非处起嗔恚，将此身肉并骨节，

分分割截经久时，于彼割者忍更增。

在这一修行阶段，如果有人毫无理由地嗔恚菩萨，以很残忍、很缓慢的方式，长时间地损坏菩萨的身肉乃至骨节，让菩萨求死不能，但菩萨不仅不对他生起嗔恨，反而更加安忍。

三地与一地菩萨的施身肉相比，一地菩萨的施身肉是主动的，主动的尚易忍受；而三地菩萨的施身肉是被动的，是被人无理宰割。

“非处”什么意思呢？是说三地菩萨非可嗔之“处”（“处”指对象，“非处”是不合理的对象)。要嗔恨一个人，这人总得有可恨之处，你才能生起嗔心。而三地菩萨身、口、意损害众生的现行都已消失，生生世世都不可能再损害他人，所以他不是可嗔之“处”。

对非可嗔之“处”的人起嗔心，五浊恶世时有发生。对五浊恶世众生有恩的对象很多，比如父母。但因距离近，或平日生活过于繁琐，众生也随时有可能对父母生嗔。五浊恶世的人们，嗔恨不是由理性决定，而是由“心烦”决定。

对一般人起嗔心，人们会觉得有理由(有可恨之“处”)，但三地菩萨没有丝毫害人之心，来世界只是为帮助众生，对他起嗔心是根本没有理由的。

无理来嗔忍更增

这个嗔恨心导致了一个行为。

“分分割截经久时”，像“凌迟”的刑罚一样，将菩萨的身肉一块一块地割掉，乃至长时间地拆卸其骨骼，让菩萨求死不能。清末的时候，施刑的刽子手往往存有贪心，他们要求犯人家属随同去行刑。行刑时，如果犯人家属贿赂刽子手，他就一刀切到犯人要害，令其很快死掉，不用受苦；如果不贿赂刽子手，他就很可能慢慢割，让犯人求生不能求死不得，长时间受肢解之苦。

如果有人对三地菩萨起嗔恨心，长时间地节节切割菩萨的身体，让菩萨活活受罪、求死不能，而菩萨不但不起嗔恨心，反而因其无知更生安忍。

病儿母更怜

与初地菩萨不同，三地菩萨并非有意施舍身肉与别人，而是突然遭受别人的无理行为。此时为什么菩萨的忍辱更增呢？

因为三地菩萨常这样想：这些可怜人切割于我，是因为平日未积累善法，善念也不坚固，在五浊恶世，他们无法排遣内心的巨大烦恼，判断难免有误。此时，他们会迁怒，泄愤于我身上。

这时，菩萨会将他们观想为自己的子女。就像一位母亲，孩子生病了，抱着他跑向医院，孩子因为生病而变得很烦躁，在路上越走越不高兴，伸手就在母亲脸上乱抓，将脸都抓破了。

但此时，母亲不但不会生嗔心而放手，小孩抓得越厉害，她心中反而越急切，抱得越紧，认为孩子应该赶快救治，从而拼命跑向医院。

同样，三地菩萨对割截者产生的是更迫切的护人之心，他这时更加安忍。像母亲忍小孩一样，小孩抓得越厉害，母亲越能忍住，不会因脸上的疼痛就撒手扔掉孩子。因为她知道孩子的病比自己的伤更痛苦可怕，为救治他的病，不能放弃。

三地菩萨还会继续考虑：如果现在我不去怜恤、呵护害我之人，他将来一定会因为严重的嗔心堕入地狱。现在他有嗔心时我应当安忍，不应与其对抗，使其嗔恨升级。

不见害相更安忍
已见无我诸菩萨，能所何时何相割，
彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。

前面是因为慈悲恶业众生而生起安忍，此处是因为智慧而生起安忍：已见到无我智慧的菩萨，谁能割、谁被割、何时割、以何物相割，这些形象都如影像般虚幻不实，此时怎能产生真正的对抗之心？因而更能安忍。

对一些眼前的事件，人之所以不能接受，就因为觉得它是“真的”。一旦觉得它如幻、如影像，对其各种烦恼就会立刻消失，这是心的特点。为什么佛教让大家作“如梦如幻”的观想？是为了让我们撤离“对峙”之境。一旦撤离对峙的真实、实有的外境，没有对境，烦恼也就消失了。

比如一个人被骗了，有人说：“张三就在你们家附近行骗，而且他还骗了别人，跟别人说骗你时很轻松！”心中意识到“张三是骗子”，对境越真实，愤怒的烦恼就越发难以遏制。如果突然有人说：“张三死了。”这时就能立刻觉察到心理的变化：怎么嗔心好像生不大起来了？即使幸灾乐祸地随喜一句，实际也已经没有“嗔”他的意义了。

连恨我的人都没了

我初到寺院时，总觉得与一位年老的西堂师父不太投缘。老师父看见我就觉得：“这小和尚不如法啊！他师父已经闭关了，还给他剃度。常住的规矩是闭关后不能再收弟子，应该将他赶下山去。”

不仅如此，他还付诸行动。寺院每次开班首执事会时，他总要挑起话题：“某某的徒弟要赶走啊！我坚决主张赶他走，一定不能留他在庙中，不守规矩啊！闭关了怎么还能剃度弟子呢？”

每次他这样一提，大家在讨论这件事时，我心中就七上八下，生怕不幸降临——万一哪天迁单名册中有自己的名字，就得背包走人，另讨收留了。

突然有一天，一位师弟过来说：“那位老修行得了重病，已经神志昏迷了。他的手乱动，在砰砰地敲墙。”

大家商量该不该去看看他。有一位小沙弥说：“看他干吗？天天都指望着赶我们走！现在我们没走，他先要走了。”

但是我们马上意识到想法不对。人是无常的，烦恼是暂时的，大家决定还是去看他，于是就到那位老修行面前助念佛号。到病榻跟前，老修行果然神志模糊，弥留之间双手乱动，使劲敲墙。

助念了几天几夜，白天晚上都不停，别人都去休息我们也不换班。考虑到既然是怨结，就应以最善巧的方式彻底解除。在这一思路的指导下，我们吃了一些苦头，几天几夜都没有睡。最后，老修行过世。

等他突然断气的一刹那，就都有反应了：悲哀，特别悲哀。我们这几个曾被他排斥的小和尚互相商量起来：“心中怎么会有这种感觉呢？本来是个很可恶的人，但他断气时，突然觉得很悲哀，冒出的第一念是从此以后，连恨我的人都没了。”

这件事也提醒我们：所认为的嗔恨对象，当他是“如幻如化”地存在时，嗔心还生得起来吗？

日后，我常常寻找脑海中那个曾让自己不自在，乃至极不喜欢的老人，看能不能产生对他的嗔心，但后来发现无论如何搜索，始终没有不愉快的感觉，而且总感觉很空洞、很虚幻。

如果能见到“诸法如影像”，嗔心就不会生起；如果能见到嗔恨对象“不真实”，情绪自然会淡化。

梦虽不真关系宛然

“见诸法如影像，所以能安忍”，这是一个重要的窍门。实际上，它有更深刻的意义。

《金刚经》中有句话，是《般若经》最核心的部分：

一切有为法，如梦幻泡影，

如露亦如电，应作如是观。

这首偈颂讲授了八种重要的观法。这八种观，能使众生脱离对世间法的贪、嗔。

第一观是如梦观。苏轼常说“人生如梦”，“如梦”是一种极为重要的观。

学中观时常会举一个例子：

在昨天的梦中你借别人钱，在今天的梦中又还别人钱。这两天都是梦境，与醒后没有任何关系，所以借钱、还钱都是虚假的。但只要一进入昨天与今天的梦境，你就在完成一个因果过程。这个因果过程有严密的逻辑关系，虽然虚幻不实，但绝不会错乱。第一天借多少，第二天还的就是那么多，或者还增加利息。

又比如，做梦时，有一位醒着的人看着你做梦。

你说着梦话：“今天借我些钱吧！我好拿去做生意。”

旁边醒着的人就会觉得很奇怪：“愚痴啊，又在做借钱的梦！哪里有钱？谁给你钱啊？你躺在床上，你想找我借吗？我是不可能借给你的。你睡着了，这都是假的！”

你没有醒，听到“你的梦是假的”，会还一句：“怎么是假的？我正在收钱呢！”

第二天你做梦还钱时，又说：“实在抱歉啊！我延迟这么久才来还钱。”

醒着的人会问：“还钱？你两手空空，躺在那睡觉呢！还打着呼噜，这能算还钱吗？你也没有钱可还啊！再说也没有你还钱的对象，你还给谁啊？你身边只有我。”

你又说：“我怎么没有还钱的对象？只是你看不到而已，我现在确实还了昨天借的钱。”

这个譬喻是文殊菩萨讲的。可别小看这个譬喻，其目的是为了让大家明白梦的不真实性与逻辑关系。

虽然不真实，但逻辑关系绝不会改变，这就是“因果”。

对佛菩萨来讲，众生的现实生活也是一个梦。不同之处是什么呢？睡觉做梦，每天有一次醒的机会；而在生死迷梦中，每天都不醒，如果醒了就再也不会回到梦中。就是这样的区别。

八个梦幻观

佛经中说：

法尚应舍，何况非法？

又说：

如梦幻泡影。

要观想现在经历的某件事，就像一梦一醒两个人，自己是做梦的人，醒着的那位在身边，他将自己从梦中拖出来，不允许我们去执着梦中的境界。醒后观梦，这是佛说的“如梦观”。

第二观是如幻观。“如幻”是说眼前的形相，比如红、白、黄色，任何一个颜色的清晰度都不高，都不是很饱和，都很虚化。图像虚化，人也虚化，都无法明了，“幻”是这个意思。

只要站在正理的角度上，眼前所有的境界，任何人物与事件都将逐渐幻化，这是将来大家能体验到的。真理就在于，真正理解到了“幻化”这重境界。这不仅是空道理，还是你的“体验”，或者说“领受”，这就是修行。

第三观是如泡观。如水中泡，这也是释迦牟尼佛揭示的观照方法。

第四观是如影观。人站在阳光下，身后会有影子。我们认为“真实”的世界，就像影子一样。

第五观是如露观。就像草尖上的朝露，太阳一出来，要么滴下，要么挥发，不能长久存在下去。

第六观是如电观。观世间万物存在之无常，就像闪电从空中划过一样稍纵即逝。

第七观是如阳焰观。不知道大家有没有去过沙漠，没去过的话将来可以体验一下。在沙漠上行走时，一团火焰“哗”地产生了，毫无定性，刹那即逝。如阳焰，就像在沙漠上突然产生的火焰。

第八观是如化城观。在沙漠与海上都有可能出现化城：沙漠上隔着很远的距离，有时一眼望去，发现当午的阳光下突然出现一片城堡，其中还有人骑着马，都是古代的景象。在海上出现的称作“海市蜃楼”，也经常容易发生。这些影像、化城，只要一走近，就会发现什么都没有。

佛说的八种观照，建立在“彼见诸法如影像”基础上。既然能使人的观照能力与修为达到“见诸法如影像”，就证实这些观照都能产生效力。而且，由这些观照，能产生极善安忍。

八胜处

前面是由悲心产生忍，后面是由智慧产生忍。这种忍使我们获得“八胜处”，这八种胜处十分关键。

为什么称“胜处”？首先，只要有其中任何一个正观，无论世间的染法还是净法，都可以随念解除，毫无被动；其次，善调御善观察此心，如乘马击贼，不但可以破其前阵，也能善御其马！

比如说，出定后睁眼看世界，突然发觉现象界并不像平时看到的那么真实，而是觉得很如幻，幻影来去。有时是乳白色，就像互相晃耀的光明；有时是黄色，有时是绿色，有时是红色……但这些色彩与光影并不明确，都显得如梦如幻、虚无缥缈。这是与八胜处有关的智慧。

表面看，这只是从入定到出定过程中的过渡阶段(完全出定后就什么都无法觉察了)，但这一过渡阶段，反映出心性的一些惯性力量。

如果大家将来修行进入到这一步，出现这些色彩，以黄色为最吉祥，说明心调整得比较端正。但是，只有随着布施、持戒、忍辱、禅定、智慧功德逐渐增上，这些才能逐渐出现而取代俗境。到后来，即使睁开眼，放开心去执着，也仍然确定它如幻，就真的如同“梦幻泡影”般。

这八种胜处是：

1.内有色相观外色少。有内色身之执，心不远放，内色中，淫由净色起，嗔由不净色起，如调鹿未纯，以内为主，少观外色。

2.
内有色相观外色多。有内色身之执，破一切外色之实执，如调鹿已纯，放心遍观而随意破除所有外色。

3. 内无色相观外色少。已灭内色身之实执，观心未熟，遍观外色恐难摄持，故观色少。

4. 内无色相观外色多。内色身之实执，观力既熟，放心遍观而随意破除所有外色。

此后还有四种胜处，皆内无色相，观外诸色分别为青、黄、赤、白。

在正观实修中，这八种胜处会经常出现。

告诉大家这些，只是等大家将来再用。为什么提供这么多烦恼与习气同时断的修行诀窍呢？因为，以这种快速、不留残余的方式所确定的断障方法，最终推出一种修行理论：任何凡夫，任何时间，心都能体证空性。这是个人进入中观的可行性证明。

但是第一，方法要得当；第二，思维要如法。

如果没有前面这些规范的世界观与人生观，心永远都不可能“如法”。《入中论》绝不讲空洞的理论，其中都是为修行服务的论证。这些辨析过程，是为了破除人们见解中外道与不圆满的内道观点，这是修行进道存在的障碍。

论中提到的这些外道观点，几乎人人都有一份。如果没学过《入中论》，就“珍藏”下去了；如果学过，就舍得放弃它们。因此，这个学习实际是一个破除的过程。

梦幻观至关重要，月称论师也再三强调。八胜处是梦幻观的一个起步体验或觉受。

嗔恨坏人有用吗

若已作害而嗔他，嗔他已作岂能除？

是故嗔他定无益，且与后世义相违。

前面两部分是由悲心与智慧产生安忍，第三部分是用思考导致安忍。

如何思考呢？

如果对方已经害我了，我去嗔恨他，他已做之事就能解除吗？所以嗔他毫无意义，也违背我未来的修行大义。不仅现在解除不了“他的害处”，还会违害自己的将来——嗔心一起，将来会受很大的损害。所以，嗔恨是有损无益的。

这样说来，当坏人做了坏事，还是要忍的。但若人人如此，面对任何坏事都不去觉察，也容易产生包容坏人的问题。

忍与不忍之标准

两者之间，应如何把握尺度？

瑜伽菩萨戒确定杀、盗、淫、妄为四根本戒，认为如果有一位菩萨为了救人而在无念无欲的境界下违犯四根本戒，行为不但无罪，反而有功。

比如有一位坏人，要谋害五百位菩萨。一位菩萨发现了，私下行动，提前拿箭射死了坏人。如果在杀死坏人的过程中菩萨没有任何起心动念，就没有过失。

这里有些争议，汉传佛教界对这一问题有不同的说法。《梵网经》认为：所有的杀，只要动手就与你有关，你要承受果报，有根本的杀生罪。在佛教的杀生罪中，最严重的是杀人。人是最有价值的生命，一旦杀人，罪过最重。

两种戒律产生了应用范围的区别：瑜伽菩萨戒应用于藏地，梵网经菩萨戒应用于汉地。对汉地来说，即便是杀害坏人，仍然犯根本错误。并且无法弥补，会让人退失根本的菩萨戒体。

中观学派的月称论师，当时在印度的决策是怎么样的？

他也劝大家不要去嗔恨别人，因为这对修行忍辱形成了最大的障碍。坏人做了坏事不合理，应怎么对待呢？要明白对错，进行处理，但是起嗔心是一个危害自己将来善根的不理智做法。但

凡已起嗔心后引发的行为，都应忍。若不忍，后患无尽。即使除奸，但凡有嗔，都坏无尽善根，坏根本戒。自毁功德最狠的招

释迦牟尼佛初转法轮时，有一个公案。

有一回，佛带着弟子去见一位比丘。佛以前在那里说过法，并留下了发舍利。佛带着几百位弟子重到那个地方时，发现以前留下的发舍利被那位比丘建成了佛塔。比丘围绕着佛塔修行。佛当时曾经有过授记：“绕塔、拜塔与绕佛、拜佛，功德是一样的，塔就代表着佛。”

有弟子问佛：“这位比丘拜塔有什么功德？”

佛回答：“从站立的地面，一直向下延伸到金刚轮际，他将来做转轮王的次数，是这中间的微尘数量的一千倍。因为常年在此绕塔与拜塔，他修积了如此广大的善根。”

另一弟子问：“这么大的福报，用什么方式能一下子将这些福报毁掉？”

释迦牟尼佛说：“有一个办法：用一件事惹怒比丘，让他生嗔心。嗔恨一起，千倍转轮王的福报刹那间就可以消失得无影无踪，他就是一个没有福报的人了。”

自毁功德，最狠的招是“嗔”。

执着逆境全是嗔

“嗔”是什么？

其实，“嗔”是对“逆境”的执着。

我们经历过很多逆境，尤其是上过学或正在上学的人，如果读书不太顺，感觉天天都是逆境，天天逆境天天执着。不太欢喜，不太顺心，觉得是一种负担，这种不愉悦的心理过程使处境成为“逆境”。逆境产生后，不喜欢它，想排除它，又排不掉，可还是想排除，又排除不了……这就是执着。这种对逆境的执着就是嗔心。

对照自己，人的嗔心实在是太容易生起。很多人立下了宏图大志，努力过程中咬牙切齿，捶胸顿足，以为那是伟大的抱负，但心中这种执着与不适意的过程，依然是嗔心。

嗔心中的问题太大了，平日不是嗔心的时候太少了。

比如现代家庭的夫妻冷战，冷战过程中的心全部是嗔心。不管说话大声还是小声，不管行动报复还是不报复，心都是一样的，一直将这种生活氛围当成逆境来执着。自己觉得是逆境，对方也觉得是逆境，彼此都不放过，相持到底……

总而言之，都在“嗔”的状态中向下延续。心中有跳出的欲望，行为上却已安排了一场冷战，尊严要求自己必须得“坚持”下去。冷战是让人丧失功德最为严重的心理行为，对心态最为不利(严重到什么程度在后文讲)。

如果对于“忍耐一件事的意义”进行思考——即便有人做错了事，思考“该忍还是不该忍”的过程也全是嗔心。

打个相近的比方。有人曾问我：“佛教非常好啊！我反复学习、思考很长时间后，觉得自己也适合出家，也没什么负担。我该出家还是不该出家呢？请法师帮我想想。”我说：“你还在想该不该出家，你就恐怕不可能出家。你也不用再想这个问题了。”

嗔心在人的心性中也有同样性质：如果还在考虑“该忍还是不该忍”，那已经是嗔心，已经是在执着逆境了。并非只有发脾气才是嗔心。认为“应该嗔恨他”，“应该讨厌他”，心中想着“要报复他”，对这些想法产生执着，认为想法是合理的，并且越想越来劲……“自己的想法是合理的”这一判断也是嗔心的现行。

应以正思维遮止对于逆境的执着。若问：“连执着逆境都是嗔心，那立志做一件事情，遭遇的困难都是逆境，咬牙切齿，发挥钉子精神，一定要挺过去。这种考虑都算嗔心吗？”确实是，这些都是轻重不同的嗔心。

那怎样考虑才是对的呢？离开“嗔”的考虑是对的。

如何考虑才能离开嗔心呢？孔子给我们提供了一种思维模式，他说：

君子坦荡荡，小人常戚戚。

这是有道理的，它让人不要处于嗔心的范畴之内。君子与小人之分别就表现在对一件事，即便是正确的决策，是用什么心去保持这种决策成果。我们的用心，不要将它处理成逆境，总想着这不合适、那会担心，这也放不下、那也丢不开，这就成“小人常戚戚”了。要以“君子坦荡荡”的方式。

有人说：“企业管理中，你能总是不管这些事情吗？”

并不是不管，而是“尽人力、听天命”，这是现代人修行的智慧。将理论上可运用的环节都用进去了，事情的成败就不是我们应该天天牵挂的了，这样不就“坦荡荡”了吗？

为疗重病忍点辣

下面还有顺应因果的思考：

往昔所作恶业果，既许彼苦能永尽，

云何嗔恚而害他，更引当来苦种子？

从因果的角度进行思考，也会发现嗔恨造恶对象有问题。

这些恶业的造作，都与往昔的业力有关，所以应让出现的恶业自然消尽。“随缘消旧业，慎勿造新秧”。如果以“随缘消旧业”的方式，恶业能自然完结；如果紧接着又生一个嗔心，产生害他之心，本该了断一个怨结，结果宿怨未了，又引来新的苦种子。这是顺应因果的思考。

过去有位高僧被官府冤枉，说他盗用国库的银两通过官员去修庙，被抓入牢房。这是一个冤案，但是高僧当时没有起烦恼。

有弟子就问他：“别人冤枉您时，您怎么想？如果没能救您出来，那您在被杀时，会怎么看这件事？”

高僧说：“我在被杀时，会观想一件事。”

弟子问：“什么事？”

高僧答：“观想前世杀他时的情景，我是怎么杀死他的。”

只有打破了现象界，离开了业力圈，才有可能从根本上出离这些怨害。只要不出生死，业力永无止境，对怨害的回拒只是未来的无尽苦因。

嗔恨他们到底有什么意义？

很多佛经中都说：众生现在的修行，就像自己得了极重的病，医生开的药中有一味药是辣椒，有点辣，如果忍一下，将药吃下去，病就渐渐好了，否则紧跟着又惹来新的毛病，又得重新治疗，你说是忍还是不忍？

所以，忍辱是现在“医病”时最应遵守的。多部佛经中，佛都亲口这样说。忍辱对于目前的修行来说，显得尤其重要。

刹那毁百劫

若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，

一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。

一刹那之间，嗔心就能将很多功德毁掉。在恶业中，没有任何恶业能超过嗔心。它能让恶业翻倍地增长，永无止尽。

在《大智度论》中，龙树菩萨用嗔心与贪心作对比，说得更直接。其实贪心大了也是烦恼，是应该对治的错误心态，但是他做了如下一番对比：

在这两种烦恼中，无论是哪个层次的修行人或不修行人，宁可起贪心千百万，也不可起一念嗔心。因为嗔心直接让所有眷属与善友远离；嗔心让以前累积的功劳，一刹那间就像被火烧尽一样化为乌有；嗔心让以前布施与持戒的所有功德，刹那之间灰飞烟灭；嗔心能让人直接遭受后世无尽的恶果。

毁坏之比重

修行中，嗔心是“一心生百用”的，它是最有力量、最能产生效果的一种心态。在所有的烦恼中，嗔心的问题最大。

表7-2 嗔的作用

表7-2 嗔的作用

佛经说：

凡夫嗔恨凡夫，它的作用是失坏一百劫布施与持戒的功德；

如果在修行的两位凡夫菩萨，都没有获得登地菩萨的果位，修得好的人嗔恨修得不好的人、功德积累得好的人嗔恨功德积累得不好的人，失坏一百劫布施与持戒的功德；

如果两位凡夫菩萨，修行不够好的菩萨嗔恨修行相对好的菩萨，失坏一千劫布施与持戒的功德；

没有登地的凡夫嗔恨登地以上的菩萨，随着嗔恨的念头一起，一念就感受一劫的布施持戒功德刹那消失，毁坏的功德就像海水一样不可量，根本无法衡量到底有多大的破坏力。

这里有几点需要注意：

第一，在平时的起心动念中，并不是任何一个不喜欢的念头都有这么严重的破坏力。佛经中说，小小的嗔心不如大的嗔心有力量。所以，对于还在修“小行”的凡夫来说，还是有一点余地，不会因为一个不喜欢的小念头，所有的功德刹那就没了。只有起大嗔心时，破坏力才那么大。

第二，损害的仅是布施与持戒的福慧资粮，还有一些不会被毁坏的资粮。

第三，什么资粮不会被嗔心损坏？菩提三因(菩提心、无二慧、大悲心)摄持的资粮。比如做了一件善事，是出于菩提三因的动机，或者回向于菩提三因，这种功德不会被毁掉。所以佛经要求：做了善事，功德要回向。回向不仅仅只是一个形式，心中要做相应的安排，要有个合适的念头。做了善事应有回向心，这很关键。

回向心可以包括两方面内容：

一是究竟意义的回向，使所作善事的福德导向最终的佛果。

二是现实意义的回向，做了这些功德，希望产生哪些现实效应。比如希望体健貌美、财源广进、公司发达，或者不与人口角、与朋友和好，这些现实意义的回向虽显庸俗，但都可以做。

第四，菩提三因不仅是增上生与决定胜的线索，还有一个反向意义：能摧毁嗔心。嗔心最有力的敌人就是大悲心。佛经说大悲心摧毁嗔心，如同劫末火烧尽所有的重罪。

我们的世界是成、住、坏、空循环往复的，到了劫末，最终会产生大火，火会烧到初禅天，世间一切都会被大火烧尽。大悲心如同劫末火，能烧尽所有的众罪。大悲心又像勇士，能灭除嗔心，将修行者一直送到彼岸。所以，符合正见的悲心至关重要。

第五，有人问：“嗔心毁坏善根，是否只是让所做善事的果报‘推迟’，让人推迟成佛？将来还有机会成佛。是不是只要做了善事的‘因’，果报根本就不会被毁掉？”

佛经中回答：这是根本不可能的。嗔心毁坏施戒的功德，是彻底地破坏其感果能力，如同种子坏掉后再也不会发芽。因此嗔心的第一个直接作用，使果报不生善道；第二个作用，将感生善果的能力彻底灭绝。

第六，一定是在有对境时，忍辱的修治才有效率，不是在降伏敌人后再去修安忍。忍辱这件事，是在敌人当面时自己降伏其心。

有人说：“我的心量很大，我能忍辱。”说话工夫先将厌恶之人揍一顿，消了火。之后说：“我能忍，我现在的心情很好。”这样的行为意义不大。因为都是在怨敌来时，才生嗔心；怨敌服软时，不生嗔心，过的不是“当面关”。

如果说一定要将怨敌都降伏之后才来修道，佛就不可能出现在五浊恶世，只会在净土弘法，而且凡夫永远不可能解脱。

第七，《大智度论》中再三说：宁可起贪心无量，也不要起嗔心。嗔心对学佛人来说有一个致命坏处：可以永远地灭尽法缘(断掉了与正法的缘分)，令善人远离。

很多时候，人们对于命运的信任，超过了对于修治烦恼的信任。有时候，并不是命运与机遇不好，而是对治贪、嗔、痴的问题没有处理好，很现实地伤害了别人，或者是在不需要时追得过狠、打击内心树立的敌人，从而使善缘断除。

忍的好处不忍的坏处

下面是修忍辱的善果与不修忍辱的恶果：

使色不美引非善，辨理非理慧被夺。

不忍令速堕恶趣。忍招违前诸功德、

忍感妙色善士喜、善巧是理非理事、

殁后转生人天中、所造众罪皆当尽。

不忍辱会有四个过失：

第一是“使色不美”。尤其对女众来说，“美”是至关重要的一个词。但如果嗔心还在，“美”会受损失。相应地，忍辱必然对“美”有用。“使色不美”，这是月称论师提出的第一大过失，将嗔心与容颜挂钩。“使色不美”，不仅是说发脾气时不美，发完脾气也会遗留一些不美的元素挂在脸上。所以经常生嗔心的人，他的相貌会使很多人产生不悦。

第二是“引非善”。引来很多不善的恶业、冤业或者精魂、魍魉等，干扰生命、生活。

第三是“辨理非理慧被夺”。嗔心能将人的智慧夺走。本来平静时很会分析：这件事是对、那件事是错，这件事该这么办、那件事该那么办，很有智慧。但是一旦生嗔，智慧就没了，辨别是有理还是没有理的智慧就被嗔心夺走了。

第四是“不忍令速堕恶趣”。不忍辱，让人以很快的速度堕落到恶趣。

“忍招违前诸功德”，忍辱有这些过失的反向功德：

“忍感妙色善士喜”，很多人希望自己变漂亮，而忍辱能感得容颜“妙色”，不仅是美色，而且是更加微妙的美色，使佛菩萨等善士都喜欢你。

“善巧是理非理事”，有理、没有理的事情都处理得非常善巧，都知道该怎么办。

“殁后转生人天中”，过世以后转生人天，不会堕入恶趣。

“所造众罪皆当尽”，所有的罪过、罪恶都会消尽。

第八讲 看破红尘应见性

修忍四方便

了知异生与佛子，嗔恚过失忍功德，

永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。

嗔心有使色不美、引种种非善、智慧被夺、速堕恶趣四种过失。反之，忍辱则招致种种功德：能感妙色、为善士所喜、善巧是理非理事、生人天善道、所造众罪当尽。所以，了解到这些，应当观修忍辱。

观修忍辱，最为严峻的考验是能否过“当面关”。佛也说：忍辱绝不是在降伏了怨敌之后才去

修的，一定是在怨敌当前时来修。
　　如何观修呢？（“观修”，用思想去修，用考虑去修。）
　　佛经中提出了四种方式：

一、念众生苦。即使再强大的敌人，也还是众生，也有死亡的时候，他们也在时时遭受人生无常的痛苦。

二、念众生愚。要考虑到，他人是因为愚痴才有错误的行为，我们不应较真儿，不应对其愚痴行为反生嗔恨。

三、念众生根性有差别。虽然自己现在有学佛的机会，善根在逐渐萌发，但并非人人都知道忍辱的重要性，并非人人都知道调治心态能使生命平安吉祥。这种根性的差别也是要忍耐的原因。

四、念众生的幻化性。他们是如幻与不真实的。即使看起来似乎是真实的，但佛说过：他们是不真实的。应按照佛经所说的方式进行思维，万万不能根据表面的现见而进行下一步行为。

比如现见到他在骂我，人现行的思维就容易想成：“他骂我是对还是错？”结果一想，觉得他骂我是错的。“那我该不该对治他？”想一想，该！行动，出手……嗔恨的过程就完成了。不能这样，因为你的眼睛在欺骗你。

所以，“幻化”、“如梦如幻”的观念，要经常提起。中观学习结束后，在心中，最终留下的一个烙印是什么？是“如梦如幻观”。在生命中，这是最现实、最直接、最能发生效力、也最好用的修行模式。这并不是盘起腿，或到深山才能修，它可以应用于任何处境。无论做事还是与人交往，“如梦如幻观”是要经常应用的。

对“如梦如幻观”，现在只是从理论上进行了解，等学到第六地，才能逐步学真正的修法。现在，知道“如梦如幻观”的重要性就可以。
　　忍辱方使真变幻

烦恼障与所知障的种子，到此逐渐被清理。根并没有被刨掉，但是到此，二障种子不会再增加，因为对付它们的根本力量是忍辱。

忍辱是解决烦恼障与烦恼障习气种子最厉害的“金刚宝剑”，能使外境所有“真实的现象”变得如幻如化。以前，睁眼一看，感觉世界很真实、对比度很高：春天到了，百花齐放，红色很饱和，蓝色很亮眼，白色很干净，绿色很新鲜……但到达第三地时会发现：春天的百花齐放，冬天的晴空白雪，都是梦。

登入三地后，会真切地知道：修行忍辱有其特殊意义，它将我们对物质现象的基本构架彻底清除与幻解。到这里，世界观该变了。

之前没认真讨论过“世界观”的问题，到此就要讨论了。既然要讨论，对“世界”的了解是由“人”完成的，世界观变了，人生观能不随之改变吗？世界观、人生观都变了，价值观还能照旧吗？不可能。所以颂词云：
　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，
　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

忍者、所忍对象、忍的过程，若有三者的形象，纵然回向于无上菩提，也仍是世间的；若无三者形象，便是出世的，属于出世波罗蜜，即《金刚经》说的“忍辱波罗蜜”。在《金刚经》中，三地菩萨修到忍辱波罗蜜的圆满地位。
　　此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪嗔，
　　彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。

看到别人贪欲很重，心中就起火，不只贪，而且手段还很拙劣，便想出手刺激让他收了贪心。真这样做的话，只能说明态度鲜明，但是解决不了他贪心的问题。
　　真正能解决世人贪心的是什么人？是能忍辱的修行人。

能忍辱的人，才能从根本上让众生心底的贪欲断根。这是反向作用。平常认为：他被打、被惩罚了，贪心便会退。脾气大的可能会说：“你贪吧，我给你一耳光！”但贪心不会因被打而草断根除。

只有忍辱的人才能让他人贪心退失。此处讲得很清楚：因为忍烧毁了所知的柴薪，清理了众生的形象执着，这种力量能渗透到任何角落，使外境众生的心地被三地菩萨的加持力清理干净。也就是说，你能空掉他，便能改变他。

颂词说三地菩萨除忍辱的功德外，还能获得很多其他功德，比如获得世间最为尊胜的禅定、神通；不但能灭尽自己贪、嗔等烦恼种子，还能常时摧坏众生心目中的贪欲，等等。
　　不证空性假神通
　　获得神通的重要条件是什么？证悟般若空性。

比如说一堵墙，当你认为墙真实存在时，对你来说它就是“障碍”，你无法穿越它，也无法改变它。如果在你心目中，境界已转，它已不是一堵墙，只是墙的影子，是幻化的，你就可以穿过墙走到那边。这是对“神通”的解释。

怎样才能有神通？通达中观见的人才能有神通。

曾听说：“我们村请神的巫婆有神通啊！”有没有神通，连她自己都弄不清楚——被一个妖精占住就变成妖精了——自己都管不住，如何能通达空性？这种“神通”毫无意义，也不可能有。

又有人说：“某某气功大师也有神通。他说我头起包，我头上真起包。”这也不是神通，而是心理诱导。通过心理诱导结合深层精神控制，人的形体能被部分异化。物质能被异化，这不稀奇。物质可以被人的心部分支配，行、住、坐、卧便是最大的异化。外境本是心造，当人的心理被诱导与加以控制时，会沿他的思路，对物质产生异化作用。其实，作用的根本能力来源于自心。

在一些练气功的场合，人的手指变长、闻到香、看到光，其实都是心理诱导的临时性产物，与证悟空性毫无关系。唯独获得中观正见的证悟，“神通”才有可能。因为神通有前提条件：要将障碍性的物质理解为“如幻”，这种物质才能被超越。

当然，大家不能学到这点知识，就到处拿它检验人：“你有神通吗？你是学中观的，你来穿墙？”不能这样。大家都是初学，互相都要高抬贵手。但原理一定要知道。

到现在为止，真还很少遇到证悟中观正见的人。很多人说“某某有神通”、“某某是大师”，但从其思想结构、行为结构等处观察，这些人都还差得远，根本不可能。证悟中观正见，要有一个理性的成果才有可能。一旦证悟，最先知道的是以往的世界不复出现了。人有这种“胆识”，还用“卖神通”？(当然对于僧团来说，佛陀早有限制。)

忍分三类：生忍、法忍、无生法忍

忍辱功夫逐渐深入，会经历佛经中所说的生忍、法忍、无生法忍三个阶段。

“生忍”是什么意思？“生忍”又叫“众生忍”，在众生的加害中忍受，也可以说是“硬忍”。如果别人欺负你，使劲儿憋着，有火也不发出来，这是“生忍”。

“法忍”，如月称论师前面所说，看到种种事相如水面上的月影，如幻如化地晃荡。看到“如幻”，烦恼便没有那么重，或者说没有烦恼。

“无生法忍”是大悲心的境界，众生即是自体。对自体给自己造成的伤害会起嗔心吗？不会起嗔心，会谅解。看到可恶的人，一巴掌扇过去，结果别人一低头，巴掌扇回到自己脸上。这时会起嗔心吗？不会。自己揍自己不生气，就是这个道理。

到了无生法忍的境界，发现众生即是自体时，他人对你的伤害、对你的嗔恨，都伤害不了你。那时便发现世界是“唯自心所造”——不仅是唯自心所造，它是自心的一部分，任何一个人的伤害都是自己伤自己，痛在自己心里。嗔心就没了。

若说：“伤别人痛在自己心里，凡夫也会啊！比如儿子摔一下，妈妈心里就疼；丈夫摔一下，妻子心里就疼。”

这与直接的证悟有别。但人心确实有这种能力，当执着真有力量时，相互的效应会产生。这是心理引导后产生的相关作用。

如是施等三种法，善逝多为在家说，
彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。

前面已讲过这首颂词的大意。此处总结前三地布施、持戒、忍辱三种修法，这些“法”，佛多数为在家众宣说。这些福德资粮，也是诸佛报、化两种色身之因。

发光佛子安住日，先除自身诸冥暗，
复欲摧灭众生暗，此地极利而不嗔。

第三地像初升太阳的光，颇为锐利，能将众生的烦恼照得清清楚楚。但它不伤人，不像中午的太阳，烤得人头上破皮或脸上发黑。虽有光明，能将众生烦恼照亮，但它不嗔；虽然“极利”，但对人没有危险。

三地菩萨能产生很大的作用，能除灭众生心地的冥暗。这很关键，因为忍辱影响到三地菩萨的依报。“正报”是自身的，与有烦恼没烦恼相关；“依报”是所处的环境。三地菩萨所感外境中的众生，嗔心已经很少，也几乎没有贪心。三地菩萨便生活在这种环境里，无论当生还是转世，环境都会变。

三地的大结构暂时说到此。

凡夫、声缘、菩萨的世界起源观

我们已了解：进入三地的菩萨，逐渐在转换缘起世界的框架，逐渐改变对世界的理解。缘起世

界到底是怎么回事？下面，用表格说明。
表8-1 三种世界起源观对照表
表8-1 三种世界起源观对照表

“邪见道路无边际”，暂时的缘起(或者说暂时的世界观)，要有所学习，否则不知该立什么！
前面课程中提到，月称论师将世间分成两部分：一是暂时世俗谛，一是究竟世俗谛。

究竟的世俗谛是佛菩萨现量的世界，是清净的，凡夫暂时见不到。所以，要安立暂时的世俗谛。

佛经中有个名词，称作“安立”，安顿一个，从无到有设置一个。以前没有，现通过安立，让自己完全没有疑惑，树立清楚的对世界的信念。在学佛的过程中，对世俗的理解，需要一点一点建立。

月称论师说，凡夫对世俗的理解是不成熟的，或者说错误很多。对世间的理解，有猴子变人论，还有海洋生物变人论，但这些都不足以成为一名修行人所要依止的世界起源论。依《入中论》，要安立的世界起源论的世俗真理，应该是什么？用上面的表格来理解。

世界上有三种人：凡夫、菩萨、罗汉。对于还在凡夫层次的人，很适合了解这个观念，很适合“安立”一套世俗缘起的概念，了解世界的生起过程。
菩萨、罗汉、凡夫，不共性：各有世界起源观。共性：无自体故不自知。

这三者有一个不共性，他们有各自的世界起源观：凡夫有凡夫的一套，罗汉有罗汉的一套，菩萨有菩萨的一套。区别在何处？他们都有成、住、坏、空四个阶段，在成、住、坏、空，成、住、坏、空……循环往复，但凡夫的成、住、坏、空比菩萨、罗汉重，菩萨比罗汉、凡夫轻，或说没有成坏过程(但对佛而言是有，“微细有”也算“有”)。

在凡夫时，前一个与后一个成、住、坏、空之间有间隔；一个阶段完了，后面的一个阶段又开始。《地藏经》云：

此界坏时，寄生他界，他界次坏，转寄他方，他方坏时，辗转相寄。此界成后，还复而来。
世界有成、住、坏、空的循环过程，而且中间有间隔。

声缘罗汉对成、住、坏、空很淡化，对四大种的理解已经炉火纯青。如何理解呢？即便有成、住、坏、空，此过程中任何物质单位里都有地、火、水、风四种根本元素存在，这边坏了移到那边，那边坏了移到这边，基本元素还是相同的。所以转来转去，都是四种元素在拼凑。就像化学家在显微镜下，看到物质元素互相转化，心中不会以为奇怪：都是类似的物质，只是互相换替原子、分子结构，便成为另一种物质。
罗汉眼中的世界变化并不大，在他们心目中，“无常”已比较淡，比较轻微。

不过，从根本上说，菩萨、罗汉、凡夫的不共性所造成各异的世界起源观，皆由各自所知障习性深浅不同而成立，但佛陀曾经晓喻众生，所知障习性的深浅，如云如翳，只是虚幻呈现的不同障碍罢了，在本然如来藏的心性海洋中，所知障的习性没有干扰功能。菩萨、罗汉、凡夫三类有情，在这里有共同的特性，于无自体的清净佛性毫无染污，且菩萨、罗汉、凡夫三类有情的佛性毫无差异，彼此相同，以空性为自体故，没有能自知的实体，这是彼此间的共性。共性之间相同。

菩萨：执缘起性空，现量通达一切法空，上知佛境，下不见凡夫、罗汉之实物及四大种，澈见四种性本质，指导罗汉。

在六地之前的菩萨眼中，成、住、坏、空的过程基本没有断的界限，基本是延续的。他们执着的对象是“缘起性空”。因未彻底了达缘起性空，故有微细习气的生灭无常。六地及以后的菩萨能现量通达一切法本是空性，即使有因果的轮回，因、果本身也没有实体，只是一种规律的延续，是一些没有自体的概念在延续。对他们来说，没有太明显的灭去过程，也没有太明显的生起过程。

向上，菩萨对佛的境界已了解了；向下，对凡夫与罗汉的情况也能了解，但所见不同。菩萨能了解，罗汉停留在对于地、火、水、风的理解中，但地、火、水、风的理解不能成为菩萨的对境。菩萨从罗汉阶段出来后，便永远不可能再回到罗汉的境界中。

菩萨对成、住、坏、空的心理感受与理解，其实与没有成、住、坏、空是基本一样的：即使菩萨在此过程中有来去，也没有“来去”的形象可得；他有转生与受生、有生与死，是因为众生知道他有生死，菩萨自己的感受中没有生死。

菩萨的前生、中阴身、后生全都连贯起来，相续都连贯在一起。而且不被动，不会被强迫离开或接受某一肉身，可以完全自主。在此情况下，成、住、坏、空连续成为一条线，没有中断。

对四大种性，菩萨也可以看到，但他看到的是其本质。菩萨的现见有一个关键作用：可以指导阿罗汉。

罗汉：执四种性，以现见定有无，向上不见菩萨境，向下不见凡夫境，极宏观极微观故，定指导凡境。

阿罗汉的现见，执着地、火、水、风四大种性，以现见来确定一个事物究竟是有还是无。他们经常对凡夫说：“外境的这些事物都是假的，你们不要去执着。”

阿罗汉向上见不到菩萨的境界，向下也见不到凡夫的境界。凡夫看到的五光十色的现象，阿罗汉已经从中出来，他知道凡夫是这种状态，但自己受用的不是它，而是高了一个级别。

见到任何物质都是地、火、水、风时，阿罗汉的所见可以达到极其宏观的境地。宏观到什么程度？所有的事物，哪怕是一座城市、一个国家、一个地球，也只是地、火、水、风。因为所见极其宏观与极其微观的原因，阿罗汉可以指导凡夫的境界，指导其向上的修行。

三重境不真，执一为实是邪见

三种人三重境界，如六道众生看一杯水有六重境界。六重境界不同，只说明水性体空，不是水性体实。

民国时期，守培法师以清辨论师为宗师，以湿性可示冰、水、汽三态，安立三乘人三重境界互不交涉。但同时却由三境隔绝，认定三重外境实有。此举即是太过。他以凡夫及二乘外境皆实故，二选其一为胜义谛对境，说凡人所对境俱是凡夫错执，据此强烈反对新兴科学的研究成果。其实，罗汉的外境又何来“永恒”之理？立化城为外境，为使愿力不坚的人有个歇脚处而已。

凡夫：执现象实物，现见则有，不现见则无，向上永不见罗汉及菩萨境。

对形式的执着是凡夫的精神食粮。凡夫天天有三餐，但心理的粮食，便是各种形式之间的不断转换与收获，收获后精神上就吃饱了，不生烦恼了。如果长时间没有精神食粮，人的精神便会产生各种变异。比如有些特殊囚犯，读不到报纸、看不到资讯、得不到关怀与思想方面的启迪，便有可能出现精神分裂。人就是如此，身要吃，心也要吃。

如果停留在凡夫阶段，向上便见不到阿罗汉与菩萨的境界。

对世界的起源，三乘人各有确定的理解：凡夫有凡夫的理解，罗汉有罗汉的理解，菩萨有菩萨的理解。

就凡夫而言，认为月球围绕地球转，地球围绕太阳转，太阳系围绕银河系转……星球之间的关系，可以这样确定。美国在地球的那面，我们在地球的这面……这些也可以确定。

但若回到阿罗汉层面，依能见地、水、火、风的眼光，所见到的世界是什么样？是佛经中所说的：中间是须弥山，外面有四大部洲、七重香水海，须弥山顶有三十三天。佛经中常说的这些境界，便是阿罗汉的所见。不观察的大境界是须弥四洲，一观察处处是四大。

为什么佛经中一再强调，阿罗汉的境界是世界的真理，说世界起源于这重境界？原因在于：阿罗汉的境界可以指导凡夫的境界，而凡夫境是一个不确定的境界，其中没有任何可以确定的元素。但又不能让凡夫“放却前枝，不与后枝”，故立“化城境”，将其作为凡夫的“增上生”。

在凡夫的真理范畴，原始社会的真理是什么呢？打雷时，“哎哟！天神要来了，赶紧提着猪头去供养啊！”图腾信仰、各种祭祀都去做。但凡夫的邪见是无边际的，各民族文化中有不同的信仰。

所以，凡夫见地中不确定的世界缘起观，受到佛陀的否定。现在人类可以登月，还拍了照片回来，但即便如此，所见仍不能确定为世界的缘起观。为什么？因为还没有见到现象界根本元素的四大种性。只有具备四大种性这种更深邃、更宏观的所见之后，得到的境界才能作为修行人的世界观。

因此，佛经中一再强调：这个世界有很多重天，我们现在处于南赡部洲，北俱庐洲的人是不修行的，他们过分享乐。三十三天以下，六道众生杂居，以上是更高层的天，天的最顶层是释迦牟尼佛真正成佛的位置，然后他才到人间应化。三十三天之上，有一重天称作“兜率陀天”，弥勒菩萨正在那修行，即将成佛。

这是现在学佛人应该确定的世界观。因为菩萨的世界观必然要跨越此阶段之后才能达到，所以阿罗汉的世界观有“增上生”价值，是确定的，有意义的。

在修行过程中，不能确定凡夫的世界观。它会让众生永远做凡夫，所以不能给予确定。为什么不能作为引导方向，让人觉悟呢？因为凡夫的道路是“邪见无边际”，随着观察手段的深入，凡夫的世界观会永远变下去，所以凡夫的境界不足以作为修行的世界观。应当确定阿罗汉的世界观。

一杯水的世界

1.

凡夫有实体成、住、坏、空之世界起源观，实则只着于当前，实体现象之久远前、久远后、无尽上方、无尽下方均皆迷茫。

久远之前与久远之后的实体现象，或无尽的上与无止境的下的实体现象，对凡夫来说都是迷茫的，根本无法了解。所以，有指导意义、能产生增上生与决定胜的，是阿罗汉这重世界观。

增上生与决定胜是什么？二者正是《入中论》的根本原则：学习任何一个理论，都要让功德上升；学习任何一个理论，都要指向决定性的果位。这才是要进取的。

无边际的邪见，要不要讨论？不要讨论，因为没有边际。有人说：“佛法要与时俱进呐！”如果不证果，与时俱进有什么用？没有解脱，带着烦恼无止境地同化，有什么意义？让学佛人讨论如何登月、如何经营管理、如何克隆绵羊，只关注会不会做，不关注该不该做，究竟有什么意义？于道无益的讨论，都没有意义。如果不能产生增上生与决定胜，月称论师要求不必讨论过多。

应当确定的世界起源论要从何处入手？从须弥四洲观入手。因为它有真正实际的指导意义。千万不能依据人类可以登月，就认为“须弥山边日月双旋”的境界是非理、没有意义的。如果宇航员懂得中观，即便住在月球，也得靠须弥四洲的所缘境界获得定境。当然，我们也不能用“须弥四洲观”反对当代物理学界公认的宇宙星系现象界，用“圣人境”破“凡夫境”，那是“锤子打破瓶子求空性”，当然是愚蠢的。

很多人喜欢看《水知道答案》这本书，其实，水知道的“道”，让水知道了又有何益？况且水所知的还未必是“道”。只有让人也知道“道”了，“道”成了你的，水的“道”才有用，这点千万不要弄颠倒！

2.

如凡夫、二乘人、菩萨面对杯水，虽各执己见，无法跨越，而上层见于下层见具指导意义，更圆满广大故。故“圆满广大”，为下下向上上趋入的决定语。顺“增上生”及“决定胜”故，是本论主旨。

这里是一杯水，凡夫、二乘人、菩萨对这杯水看法不同。他们会各执己见，彼此的境界无法互相取代，但“上上”可间接知道“下下”看到了什么。能知道下一层看到什么，就能具备指导意义。“具备指导意义”意味着，他的知见对下面有提升作用，能产生增上生与决定胜。这样的知见便可以交流，不能产生的不必交流。在此种情况下，增上生与决定胜始终都有一个大方向——解脱。阿罗汉对极其宏观与微观的世界都能把握，凡夫不可以，凡夫四处都是迷茫。

为什么阿罗汉能指导凡夫？因为他们的知见有一个特性：极其圆满、极其广大。他们理解的空性，比凡夫圆满广大；他们理解的环境，比凡夫圆满广大；他们理解的人生，比凡夫圆满广大。

“圆满广大”便代表增上生与决定胜，所以，更圆满、更广大的世界观便成为要学的“法”，是我们的“应当学”。“圆满广大”成为下下向上上趣入的决定语，因为顺应了增上生与决定胜，它是《入中论》的主旨，是《入中论》的主题线索，学习这种“圆满广大”的知见颇有好处。

3.

故凡夫的世界起源观，应以二乘人的“不执实物，知四种性，不执假相，见广大长久缘起”，具广大长久之指导意义故，可以立为暂时世俗谛，此为世间公认可靠之世界起源观。

一个凡夫，应当以二乘人不执着实物、知道四种性、不执着假相、广大长久的这样一种常识，作为应该趣向的世界观、一个正见的知识。虽非绝对真理，但具备广大与长久的指导意义后，可立为暂时的经过观察的世俗谛。当然，这尚在暂时世俗谛的观察范畴之内，若论究竟世俗谛，“五浊庄严超胜净土”，此秘密佛陀未在一般经典中述说过。

“谛”是真理，是证果之前的真理，要据此确定世界的结构。为什么称作“安立”？未安立之前，我们像一张白纸，不能确定外部世界的结构究竟是怎样的，也不知道心理结构是怎样的，因此按照月称论师的安排，先确定外部世界的结构。确定这种理解后，在日常生活中，“稍经观察”即是此境，这便成为公认可靠的世界缘起观。这个确定对修行有重大意义。

4.

虽各有所见不同，而若不立暂时起源观，则属“前枝已放，后枝未握”。虽不必与世间争，但可暂许起源观。

虽然三乘人所见各有不同，但若不能建立暂时“谛”的世界起源观，凡夫会有一个问题：“前枝已放，后枝未握”。学佛人对世间的科学不再信任，知道他们提出的“猴子变人”等理论有问题，不是时间观念太狭隘，便是观察手段太有限。

既然“前枝已放，后枝未握”，还没有确立一套能信任的世界起源论，此时应按照月称论师的方法，确立暂时的世俗谛。但确定时要给自己埋下伏笔：这也是暂时的，等证果时也得放弃。证果之前，应相信它最可靠。所以，现在大胆学习，大胆地依此来树立就可以，这种做法称为“安立”：安放一个道理到心中。

因此，不观察时，一切随许世俗，世人怎么说我们也怎么说；稍经观察，外境即为须弥四洲。暂时世俗谛中，有此“稍经观察”及“不观察境”。

邪见道路无边际故，暂时起源观应如是学。

虽许起源观，而究竟实相应当向上学，有“增上生”及“决定胜”故。

古来无边际的邪见道路，衍生出现代社会复杂的颠倒见。但是，这些暂时的世界缘起观都是应当学的。虽然承认这套暂时世俗谛中的起源观，而究竟实相应当向上一步来理解，因为应向上来取增上生与决定胜的意义。

图 8-1 同一处，所见差别对照图

图 8-1 同一处，所见差别对照图

佛经中讲得很清楚，同样一杯水，地狱众生见到的是铁汁，饿鬼见到的是脓血，旁生见到的是空气(比如对鱼类来说，水是它的空气、房子)或者是其他(很多旁生与人共住，见到的水与人见到的差不多)，阿修罗见到的是玉液，天人见到的是甘露，阿罗汉见到的是地、火、水、风四种元素，菩萨见到的是报身佛境界，即是佛的他受用身所对境，所见的是无边的清净佛刹土，这不同于佛的法身自受用境，佛的法身自受用境所见是无尽法界的大光明。

同一杯水，为什么所见不同？

如果这杯水确实只是一种物质的特性，是真实不变的存在，所见能否不同呢？不可能不同。试想：如果水是一种确定的物质特性，众生所见便都应是这种物质特性，最多是颜色不同而已，水的本性不能变。

但在他们的世界中，都认为自己的所见是真理：“我见的确实就是它。”这只能反推出：这杯水实际无自体，它是无实体的。之所以对这杯水有各自特性的理解，是因为众生对于水有不同的因缘，所以投影到杯中的念头产生的回应，便是“这是脓血”、“这是甘露”……这些都是众生心中的影像。

在六道轮回中，各人的世界中，为什么有众生在地狱中？因为心给自己安了一个地狱，所以必须要下去享受这种果报，这便是“不实而不爽”的业力关系。这种关系，通过这一杯水就知道了。人、畜生或天人，这些生命到任何地方，都会将内心中业力关系的框架向环境应用。有人说环境能改变人，事实是人时时都在改变环境，因为世界是以心为主与心同时被投映出来的，心到哪里，哪里就随之产生相应的变化。

佛教之世界起源论

了解完这番“大道理”，大家会知道：《地藏经》所说的世界成、住、坏、空的过程，便是这个世界的缘起，是应该树立的缘起观。《起世经》中详述了世界起源观，只要依此来确立一个大致的缘起观就可以，无须特别深化。

首先是世界已经被毁灭过一遍，然后又初成。《地藏经》中叙述星球与星球之间互相生灭的过程很简短，但《起世经》将地球的形成过程说得很清楚。

确切地说，它不是一个圆的星球，而是上下突出的平面。上面耸立着须弥山，须弥山外是香水海，香水海外有七重金山，七重金山被香水海隔开，七重金山的山高从内到外依次递减。

第七重金山外是咸水海，海中有四大部洲，东边是胜神洲，西边是牛货洲，北边是俱卢洲，南边是阎浮提洲，又有三千中洲、无数小洲，散在咸水海中，这些大、中、小洲便是一切众生的所在之处。咸水海之外是铁围山，是世界的外围，铁围山之外是太虚空，太虚空内另有《地藏经》中所说的“他方世界”。

须弥山的半山腰有日月宫殿，照耀着人间。宫殿之外有七重墙壁、七重栏楯、七重多罗行树，都由七宝组成。

日宫殿由天金构成。“天金”是火之精华，清净光明。日宫殿位于空中，有五种风(持风、住风、随顺转、波罗诃迦、将行)吹着日宫殿使之不下坠，并不断前行。日宫殿具足千光，五百光发自日宫殿侧部，五百光发自日宫殿下部，千光照着四大部洲。

日宫殿每六个月转换一次移动方向，前六月向北移动，后六月向南移动，日宫殿南北移动的路线称为“日道”。当日宫殿向北移动到北极时，日光直射须弥山上各洲大陆，大陆温度升高，就形成了夏天，接着日宫殿转而向南移动。当日宫殿向南移动到南极时，日光直射大洋，斜照须弥山上各洲大陆，大陆温度降低，就形成了冬天，之后日宫殿又向北移动。日宫殿如此沿着日道向南向北移动，周而复始。日宫殿南北移动的一个周期是十二个月。

须弥山王并不随着日宫殿而移动，是旋转而动，须弥山所在的位置不变。须弥山王所面向日宫殿的方向形成白天，背向日宫殿的方向形成黑夜。由于日道越往北越高，越往北越早被日宫殿的光照射，因此夏天时昼长夜短。反之冬天时昼短夜长。春、秋两季时昼夜持平。

当日宫殿直射到南阎浮提洲时，西牛货洲正值日出，而东胜神洲正值日落，北俱卢洲则是夜半；当日宫殿直射西牛货洲时，南阎浮提洲正值日出，北俱卢洲正值日落，东胜神洲则是夜半；当日宫殿直射北俱卢洲时，西牛货洲正值日落，而东胜神洲正值日出，南阎浮提洲则是夜半；

当日宫殿直射东胜神洲时，南阎浮提洲正值日落，北俱卢洲正值日出，西牛货洲则是夜半。

南阎浮提洲人所认为的西方，在西牛货洲人看来则是东方；西牛货洲人所认为的西方，在北俱卢洲人看来则是东方；北俱卢洲人所认为的西方，在东胜神洲人看来则是东方；东胜神洲人所认为的西方，在南阎浮提人看来则是东方。东西如此而来，南北也是如此而来。

月宫殿由玻璃构成，玻璃是水之精华，清净光明。月宫殿也位于空中，由五种风吹着不坠，并不断移动。像日宫殿那样，月宫殿也发出千种光，五百种光发自月宫殿侧部，五百种光发自月宫殿底部。月宫殿的移动路线与日宫殿不同，一方面随日道南北而行，另一方面围绕须弥山东西而行，因此移动方向是东南、西北两个方向。

每天，月宫殿围绕须弥山向东移动的跨度是十二度多一点，二十九天围绕须弥山转一圈，二十九天绕须弥山所行的度数是365度。一个月由二十九天或三十天构成，三十日是加上了一天闰日，以使年历计时补齐天数。由于须弥山旋转较快，月宫殿移动速度较慢，在人看来好像月是向西而行的，其实是向东而行。

在每月初一时，月宫殿离日宫殿最近，月宫殿之光被日宫殿之光遮盖，因此初一时看不到月亮。初一之后，月宫殿背日宫殿而行，距离日宫殿逐渐变远，月宫殿所发的光显得越来越明亮。到第十五日时，日宫殿在须弥山之西，月宫殿在须弥山之东，月宫殿所发的光不受日宫殿之光的影响，此时月宫殿在众生看起来最为明亮圆满。十五日之后，月宫殿朝着日宫殿的方向而行，距离日宫殿越来越近，所发出的光越来越不明显。到三十日时，与日宫殿并行，所发出的光完全被日宫殿之光遮盖。在南北方向上，月宫殿所行方向与日宫殿所行方向是相反的。

日宫殿南北移动一个周期，是三百六十五日。月宫殿南北移动一个周期，是十二个月，每月按三十天计算，是三百六十天，十二个月中六个月按二十九天、另六个月按三十天计算，则是三百五十四天，比日宫殿移动周期少十一天，三年就少三十三天，三十三天中三十天集成一个闰月，还余三天。再过三年，再闰一个月，加上前面三天，共余六天。再过两年，所差的日子是二十二天加上六天，二十八天作为一个闰月。

世间的寒暑昼夜就是由此而来。

大陆上的江河是山岳被日光照射所蒸发的水汽汇聚而成。到了夏日，山岳被蒸发的水汽变多，因此江河流水较急。到了冬天，山岳被蒸发的水气变少，江河流水变缓。

由此可见，众生所在的世界不是自然而有，而是众生的共业所招致的。各个世界虽然千差万别，但本质都是地水火风。山岳主要出于地大，月主要出于水大，日主要出于火大，空气主要出于风大。因此，世界的本质是地水火风，即使经过因缘和合，变化结果的本质仍然是地水火风。

人类之起源

世界最初形成时，空无所有。有些光音天人用尽了福寿，化生到人间。当然，并不是所有福寿尽了的光音天人都能化生成人，有些可能会化生为其他道的众生。光音天人从天上下来化生成人时，没有男女之相，身形端正，没有翅膀，但都能飞，每个人的身上散发出光明，心中都很欢喜，不需要吃食物，吃的是一种“欢喜的心态”。

这时，地面上生出一种称为“地肥”的物质，就像地上能长地皮菜一样，也长得密密实实的。有人说：“地面上长出的那些黄灿灿的东西是什么？我们去尝尝，看是什么味道吧！”然后就落到地面上，用手沾了一点儿品尝：“哇，这么好吃！在天上飞了这么久，虽然每天都欢欢喜喜，但从没享受过人间的美食啊！我们开始天天吃吧！”

有一个人吃，就有很多人跟着吃。由于“地肥”味道甘美，人们越吃越想吃，贪心逐渐炽盛起来，于是丢弃了在天上飞行的习惯，专注地吃起了“地肥”。

吃“地肥”的习惯形成后，他们身上的光就慢慢消失了，身形也逐渐不再端正。等到身上的光彻底消失时，就掉下来，再也飞不动了。大家互相一看：原来彼此都长胖变灰，再也飞不起来了。贪心多、地肥吃得多的人，身形就很难看；贪心少、地肥吃得少的人，身形就相对好看一些。

由于大家彼此的身形有差异，逐渐产生胜、劣的分别心。身形好的人逐渐起我慢心，身形不好的人则起嫉妒心。随着分别心的增长，人类的福德也随之减少。

由于人类的慢心逐渐增加、福德逐渐减少，地上就不再长“地肥”，取而代之的是劣质的“地皮”。“地皮”虽然味道甘美，但不如“地肥”。

随着人类贪、慢、优、劣等分别心的增强，“地皮”长了一段时间后，也逐渐变少了。而来到地面上求吃东西的人越来越多，从外部空间飞来的不计其数，“地皮”不够吃，最后只能去寻找新食物。

后来，大家发现地面生长的树枝、藤条流出的汁液味道很好，开始以此为食。

不久，大家发现林蔓汁也越来越少了，只能吃一种从地上涌出来的“自然粳稻(米)”(这种米，

米粒有蚕豆那么大，没有芒、穗，在玄奘大师的时代还有极少保留，当时那烂陀寺最优秀的辩论者可以得到这类粳米的供养。玄奘大师吃过，但他没办法带回国)。

“自然粳米”也是地面上自然而生的，不需要耕种，米粒非常清净，大家很喜欢吃。早上取了自然粳米，晚上新的就又长出；或者晚上取了，到第二天早上就又长出；不取的话，始终存在，取之不尽。

同样是获得欢喜，在天上飞时不依赖食物，来到地面之后，对食物的依赖逐渐增加。随着对食物的依赖，贪心逐渐炽盛，人的福德就相应地减少，食物的质量与味道逐渐下滑，数量也跟着减少。因此，人们在吃的时候逐渐产生争夺，“你占的这块地多，他占的那块地少”，占多的人生我慢心，占少的人生嫉妒心，这就为人类的自私自利种下了因。

人类的家

在以自然粳米为食期间，有些人之间感情好一些，将各自占的地搭伙来吃，感情不好的便被撇到一边去了。

感情越来越深，人的特性形象就逐渐产生：有的人阳刚在外，越来越像男人；有的人阴柔在内，越来越像女人。

由于自然粳米少了，他(她)们要互相照顾，就划出一块地帮助对方，于是有男女形象的这些人经常住在一起。上古的人是特别反对夫妻的，似男似女的人们在一起，当时社会的主流人士“人不欲见”。人不欲见怎么办？让住在一起的男女另起安家。

过去的人对“家”字用得非常不客气：“家”，上面是一个宝盖，下面是一个“豕”，男女之事嘛，这些行为你们要藏起来，不要暴露在光天化日之下，否则会“人不欲见”。所以大家就给他们帮忙，用茅草树叶搭一搭、盖一盖，茅屋建好了，将在一起的男女赶进去住。此后，“家”多了起来。

数十万年过去了，虽然男女之事属于“人不欲见”，但经很长时间的适应，他们也能过得很自然。当时没有“政府”、“社会”、“家室”的说法，也没有“父子”的概念，世间的天然地产，基本上都是公共的。虽然少数人有私心，但从整个社会来说，不允许这种私心蔓延，所以人们实际上没有私物。

这个阶段称为“原始共产时期”，“大同世界”的定义是指这个时期。孙中山先生很羡慕这个“大同世界”，将其作为“革命”的最终目标。

人类成段食，社会成封建

世间继续发展，夫妻家庭就越来越多了，女士怀胎，人从胎生，就出现了一个问题：饮食的方式可能要改变。从以前心里欢喜就不用吃东西，到后来的吃地肥、地皮、林蔓汁、自然粳米，逐渐离不开食物了，生出来的小孩子不吃食物就更受不了，隔一段时间就要吃点东西。一开始是分两次，后来分成三次。

佛经中说，这个时候的人逐渐形成“段食”，靠分段饮食来维系生命。以前能飞的时候不吃也能活，变成“段食”以后，十几天不吃恐怕就有生命危险，这就形成问题：“民以食为天”，没食就没命了。已经如此，老百姓们只好认了：“饮食方式既已如此，就这样生存下去吧！”以后就分段饮食以养生。

随着家庭的普及，在食物领取上逐渐产生了问题，居家的夫妻有心要将自己“家”吃的积蓄起来，心想：何必非要在固定的时间取粳米呢？一次可以取两顿、三顿的分量，留着以备急需，“量他入自”，希望将别人的东西也拿到自己家来。

人类的胜负之心逐渐产生：“我们家应该多一点，你们家少一点没关系。”一家如此行动，其他家跟着效仿。因为私心逐渐产生，自然粳米生长得越来越少，人类的贪心导致自然粳米长出了外壳，等到后来，取了米之后也不长新的了。

这时，人们着急悲叹起来：“今后该靠什么生活啊？”有人主张分封土地，建立疆界，各自劳动，自给自足。并提出不能将自然粳米都吃完，应当每年进行耕作，再种下去让它生长，这样就有新的食粮了。

提议得到大家的赞成，于是开始分封土地来进行建设。有人做菜园或粮食库的建设，有人做房子的建设，逐渐开始产生自私自利。自私自利、封建土地，这是“封建”的来源。

这个时候是以土地为私有，如果要谈“主义”，土地私有是“我的主义”了，“我有一片土地”，这代表着什么意义呢？“我”将这片土地封起来做建设，这是“封建主义”，“封建主义”就这样产生了。

由于人们耕种田地，制造器具，自给自足，用不完的物品或食物便拿出来互相交易，逐渐形成了“社会”。

小康社会

在封建时期，人们聚会一处，安居乐业，各自建立私产，没有政府管治，人心纯善无争，共享太平。这个时期可以称为“民族社会时期”，也称为“小康时代”。

它的特性是：人民虽然各立私产，没有政府管制，但人心是纯善的，彼此之间没有争夺抢掠，人们按照种族部落聚居，共享太平。既然社会有这样的特性，当时就给它起名为“小康时代”，但它是在“封建社会时期”的范畴之内。这个时候，凡是所有的田地物产，人们会认为是私有的，不与别人共享，这便是“封建”思想。“封建”与“共产”的思想相反。

分封土地，建立疆界，人们各得一份私有土地，自给自足，共享太平，这是小康的生活状态。往那个方向发展下去，与现在所说的“社会主义奔小康”类似。现在，我们国家有着更好的历史与文化基础，现在的主义更指向于“大同世界”。

人民财物守护主

因为财产的私有，有人将自己的财产与土地透支用完后，产生了邪思维，想去夺别人的，被夺的一方就拼命扞卫。

扞卫的过程中，大家觉得：“老人与小孩怎么能管事？男人们应该揭竿而起，扞卫家园啊！”但人人都做主也乱套，所以要推选一个特别公正的人，作为人民财物的守护主。

“推选人民守护主”的建议一提，大家都同意。

选出来以后，人们将“人民的守护主”简称为“民主”。“民主”是人民财物的守护主，而人民赖财物养命，财物就是人命，所以老百姓说为“人命的主”。

大家与守护主相互讨论，建立一个法则：如果有违犯此法、来抢东西的人，应该呵斥；如果犯得很重，抢得很厉害的，应该谴责他，将他赶走。大家还商量：“守护主天天为我们的财产操心，不应该再让他去务农，他只需要守护我们的财产。所以应该供养他，给他留出粮食。”(这种粮食，后来叫“俸禄”，当时不称为“俸禄”。)因此，守护财产的这位“民主”没有了吃、用之忧。

一个地方如此推行，各个地方纷纷仿效，“民主”之风开始出现在世间，“为民做主”的风气逐渐兴盛。

那时人民财产的守护主相当于组织了一个政府，大家一起商量如何来对付抢财产的人。人间有政府是从这一阶段开始的，此前是“无政府主义”。

有政府后，国邑、村聚越来越多，在这些国邑、村聚中就有圣贤应化，辅助民主，制定文字、礼乐，教化做人之道。于是世间的正道逐渐得以开化，风化久远。这便是“民主时期”。

中国历史的奴隶时期

民主时期发展了几十万年。其后，人民选“民主”出现了一个问题——在中国的历史上，到了尧、舜、禹之后出现了问题——本来是人民选“民主”，后来发展成“民主”子孙相传，一开始是禅让制，到后来成为子孙相传。将子孙定为国主，庶民就没有当国主的份儿，将民主变成了君主制度，这个时期称为“君主时期”。

在君主时期，国家之间相互争夺，一旦被别国灭主，人民没有依靠，就会成为奴隶。但是成为奴隶的事情毕竟是少数，还是民主居多，所以世界发展史上没有一个特定的“奴隶时期”。

在这个过程中，人们的嗔心与慢心逐渐增多，福德与智慧逐渐减少，食粮也从最早的地皮、林蔓汁、自然粳米，发展成现在的大米、小麦。食变了，从根本上说是心变了。而且因为产生段食的习惯，现在就以段食而“证性命”(让生命延续)。

世俗的社会就这样逐渐形成。君主时期后来出现了王道主义与霸道主义。“王道主义”是将老百姓当作子女一样爱护，老百姓要求什么，民主就替他安排什么。“霸道主义”是说：“我”的安排，人民心甘与否都要服从。

当然，这最终让世界逐步从传统走向现代。

近代社会的发展史，不用讲也会了解，历史书上说得很多。但是现在历史发展史上的这些词汇，是从古代延续而来。

为什么要用这些原来的词汇呢？是为了让人们知道世界是如何起源的。五浊恶世的起源，是来自于光音天，光音天之前世界被毁灭了。光音天人化生到人间之后，人类逐渐产生、繁衍，人类社会形态先后经历封建时期、民主时期、君主时期、西方资本主义时期，一直到现在的社会。

世界为何有末日

社会形成之后，逐渐产生一些小麻烦：发展农业、经济、科技、武器，相互之间开始产生矛盾，当矛盾积累到极点以后，人与人之间“利”字当头，道德日下，这为以后的饥馑灾、疾疫灾、刀兵灾种下了因。这些灾难源于人心，到那时，即使诸佛出世，人类苦果也无法逆转，业由

心造，却多由身受。

在人类初形成时，人类的寿命是八万四千岁。随着贪、嗔、痴的增长，人类寿命不断减少，每一百年减少一岁，到了近代，人类的寿命已减少到百岁，并且随着时间的推移，人类寿命会继续减少。

当减少到三十岁时，世界将发生大的饥馑灾。那时的人们没有正念，不修十善道，只有邪见颠倒。由于这种因缘，连续七年不会下雨，谷物不生，人们只能靠树皮、草根或者煎白骨所成的汁为生。饥饿、疾病会夺取无数人的生命。由于人们邪见颠倒，死后多堕饿鬼道。

当减少到只有二十岁时，世界将发生一场持续七个月的疾疫灾难，很多人因此而死亡。即使有人想做善事、修善心，由于过去没有积累福德资粮，也将没有机会做善事、修善心。疾疫是此方世界或来自他方世界的非人所施。在这场疾疫灾中，会有无数人因病死去，死后多生人天道。这是由于人们没有彼此伤害之心，疾病使他们互相关心，善念增长。

当减少到只有十岁时，世界将发生一场刀兵灾，虽然只持续七天，但人与人之间互相残杀，死伤无数。那时的人身材短小，只有一尺左右。女性出生五个月便嫁人。世界上所有美好的衣服与甘美的食物都不复出现，最好的食物是稗子，最好的衣服是动物毛皮。人们身上所佩带的都是杀人利器，就像今天人们所带的首饰一样普遍。人们相互残杀，死后多堕地狱。

这“三灾”之后，世界上只剩下隐居深山穷谷的人。“三灾”对人类的摧残促使他们反思，并开始扬善弃恶。随着善念的增长，人类的寿命又会逐渐增加，每一百年增加一岁，身形也随之变得高大起来。

人类的寿命，由最初的八万四千岁减至十岁，每一百年减少一岁；再由十岁增加到八万四千岁，每一百年增加一岁。一减一增的过程是一个“小劫”，上面所说的“三灾”是一个“小劫”中的三灾。二十个小劫是一个“中劫”。一个成劫，或者一个住劫，或者一个坏劫、或者一个空劫，构成一个“中劫”。一个完整的“成、住、坏、空”构成一个“大劫”。目前我们所对应的二十小劫是世界在一个“成、住、坏、空”过程中的“住劫”。

现在所处的世界，已经有过九次人寿的增减，再过十一个增减的小劫，世界就将进入“坏”的阶段。世界将来的毁灭，是因为火灾、水灾与风灾这“三灾”。

火灾发生时，世界处于第一次坏劫。这时天气干旱，所有的草木会变得干枯，所有的湖泊、海洋中也不再有水。干旱到一定程度，山石、土地上甚至都冒起了烟，继而生出了大火。

火越烧越大，一直烧到初禅天。二禅天及以上诸天不受毁坏，这是因为初禅天人有欲，火由欲起，二禅天以上的天人无欲，所以不受火灾。火灾会持续二十个小劫，即三万三千六百万年。

火灾烧毁整个世界之后，世界变成虚空，进入空劫。空劫的时间是二十个小劫。空劫之后，世界复成，成劫也要经历二十个小劫。一个成、住、坏、空构成世界的一“大劫”。

世界处于第二大劫的坏劫时，将发生水灾。水灾源于众生的喜心。下至地狱，上至二禅天，都被水灾消磨灭尽，三禅天及以上诸天不受影响，这是由于三禅天以上的天人没有喜心。坏劫之后，世界又成虚空，继而是第三次成、住、坏、空。

第三次坏劫是由于风灾，风灾源于众生的乐心。上至三禅天，下至地狱，都被风灾毁坏。四禅天人由于对外境不生心动念，没有乐心，所以不会受风灾。四禅天及以上诸天虽然不受火灾、风灾、水灾的影响，但是并非永存不坏。凡是属于三界之法，有生就必然有灭，四禅天及以上诸天也不例外，只是坏灭的方式与初禅天、二禅天、三禅天不同而已。

这就是《地藏经》中所说的“此界坏时，寄生他界，他界次坏，转寄他方，他方坏时，辗转相寄。此界成后，还复而来”，也是我们应该具有的世界缘起观。

将这个世界缘起观作为暂时的世俗谛是绝对不错的。

星系当让须弥

有一个问题：有些法师学习这一世界缘起观之后，认为科学界的世界起源论有问题，于是与科学界进行辩论。尤其是“由猿变人论”。

比如科学界说：船从地球另一面的海面上行驶过来，人看到的船是桅杆先出来，然后船身才出来，因此可以确定地球是圆的。

民国时期的守培老人便说：“这并不能说明地球是圆的，而是说明七重香水海从外圈到里圈是弧形的。因为佛经中说七重香水海的结构也是圆的，从里到外是弧形的，所以船从外围向内围行驶时，人看到船杆先出现，船身后出现。”

辩论在当时很激烈！说实话，那时西方科学也是实力不足，传到中国来的这点理论扛不住这些大法师的猛攻，所以他们曾经退却了一阵。

但到“五四”以后，这些法师的论点有点站不住脚了，最后就退了。原因在于，那些法师当时没有采用暂时世俗谛的方式，而直接说阿罗汉的所见是永恒世界之外观。

他们采取的方式是以二乘所见为实有永恒(这就糟了，如果现代人揪住历史不放，今日佛教也难脱干系)，用二乘的方式来攻击不观察的暂时世俗(不观察而应随许之境)，认为阿罗汉的世界是凡夫的真实外部世界，这就错位了。

正是因为错位，虽然当时很多法师为佛教作了很大的努力，但最后却让佛门背负了一个“迷信”的罪名：“你们信佛的人都是迷信，迷信于佛教的经典。”

因为中观正见在当时没有得到全面延续——汉地的中观正见是鸠摩罗什大师传下的，在僧肇大师、吉藏大师的时代兴盛一时，到了明末清初就基本断裂了，这种世界观从那时起就没有再建立过。

当时有些禅修的法师以自己的禅修为主，很少与科学界辩论。实修者是清楚的，但他们没有站出来，理论者的理论又没有彻底过关，这就出现了当时佛教与科学界激辩与败北的这一过程。

这并不说明佛教法义出了问题。佛教的法义，需要用三重所见的不同，来建立“外境无实体”为我们的世界观。在众多的无实外境中，须弥四洲具备增上生与决定胜的意义之后，才可以这样来确立，作为暂时的世俗谛。与自然科学界并无争论的必要，一个是不用观察的随许境，一个是使用观察的须弥四洲暂时世俗谛对境，有什么矛盾可言？凡圣不一，故应可并存，何必有你无我？

“须弥四洲观”何其重要！所有寺院早晚功课最先解释的，便是须弥四洲的佛教世界观，既不能依此坏科学，也不可被科学所坏，无此则无佛教。佛教生命在于有“道”可成，“道”依于须弥四洲的佛教世界观，此观能起则受用能生。

成立这个暂时的世俗谛有着根本的好处。对于现代社会的说法，可以像上面这样理解。

烦恼无穷世界无边

凡夫所说的世界结构是凡夫的结构，而世俗“谛”的结构是圣者的结构。

凡夫的结构是用能知的心观察所知的境界。凡夫结构有一个“烦恼无尽”的问题。比如，现在可以乘宇宙飞船到月球去，按照月称论师的说法，船能开这么远是因为心有这么远。但是心只有这么远吗？

不是的，上了月球便会想：“银河系里还有火星——”又奔向火星。登陆了火星，还有更远的星……这些星球是有尽的还是无尽的？是无尽的，因为烦恼无尽。心有多远，世界就会延伸多远。你永远站在自己心的基础上向外面驰逐，心总是先超过你的能力。所以宇宙飞船飞得越远，心就越大；而心越大，就越飞不到头。

所以世界是永无边境的。在一个永无边境的实有世界中，怎么可能找到真理？因此，只有须弥四洲的世界观，才能成为我们目前可及的彼岸。宇宙飞船飞不到真理的彼岸，因为飞不到心的外边。所以不以它为世界观。

上月取石一场空

有人说：“我现见的月亮上确实有这么一块石头，你们是不是要否定我这块石头？”

不是要否定你这块石头，为什么？因为地狱众生还能见到脓血呢！你心中有个月亮，有个石头，见到石头并不奇怪。但那是你现见的暂时道理，不是与“道”有关的道理。“现见”不一定是“现实”，你的眼睛会骗你。

所以在凡夫的世俗中，凡夫的真理大可承认。但这些真理都只是暂时的处在凡夫的执着结构中，在此结构中这个真理是成立的。对修行者，或需要增上生与决定胜的人来说，不需要这种真理。

一块月亮的石头，地狱的众生来看，也依然见为脓血，阿罗汉见到的是地、火、水、风，菩萨见到的是报身佛境界，佛见到的是法界的大光明，你见到的只是一块石头。你与佛菩萨所见不同，证明这块石头是无自体的，你跑那么远白忙了！即使到了月亮，忙得也对生命无益。

正是因为道理如此，大可以用月称论师这种具备增上生与决定胜的方式，来确定我们的世界观。

世界观形成以后，世界中的“我”是怎么回事呢？

顺应着这个世界观的安置，来确定“我”的位置。在这样一个世界中，目前来说，“我”有两个特性：

一、我的佛面。第一个特性，与佛一模一样。因为释迦牟尼佛已经清楚地说过：每个人的自性中，佛是天天在放光的，佛也是早就已经圆满成就的，没有因为暂时蒙蔽、不认识他，他就受影响。他没有被改变过，人人都是一个圆满的佛。而且圆满的佛的存在、功德的存在、证悟的存在，就像金刚一样，在宇宙中永远不可磨灭，任何人都不可否定它。

二、我的凡夫面。“凡夫面”是说，现在还没有学好中观，即使知道了增上生、决定胜，也无法拿来受用，暂时还有一点蒙蔽自性的东西。这点蒙蔽自性的东西，让我们误以为自己是凡夫，但本质上还是佛。

就像一个小孩，他本质上只是一个儿子，有时候演戏扮作一个大人，但其实他还是母亲的儿子。同样地，我们身心中的佛果是永恒存在的，不会因为做错一件事挨了批评，就变成凡夫——没有变过凡夫，都不是凡夫！大家就是佛，只因暂时不够自信，还没有办法承担。这个承担要先掌握一部分理论，然后再掌握一部分实践的技巧，就能自然地回到佛的证悟与所知上来。

回到这上面并不困难，以前是因为基本的理论知识不够，也没有实践的技巧(因为这是相互呼应的)，等将来得到理论根据与应用技巧，花时间应用，逐渐圆满起来后，就可以获得成果。这些应用并不需要很多时间。

现在没有得到应用技巧之前的修行，都是来磨烦恼的——因为实执不符合空性的原因，就使劲磨吧！现在有劲就使劲修行，没关系的。不过将来证悟的那一刹那，还是要用这些根本性的技巧，才可以获得证悟的果实。
这是修行的基本道理。

表面的修行、浅层次的功课，一定要天天做，这是用来对治烦恼与习气的。任何一个功课都不会空过，都会解决我们的根本问题，都是朝着大方向去的。

当然，不管在这条路上走得多么有劲，真正来捅破窗户纸的一定就是一根手指，也不费力。大家要具备信心，一定会有圆满成果的。
杀行难避免杀心

问：关于刚才菩萨救五百菩萨的例子，如果是凡夫，他有了“杀”的行为就一定代表着他有嗔心，是这样吗?
行为与心理在对应着，这是凡人的被动之处。

比如说一个人要去做杀业，常规来说嗔心是控制不住的，只有心中起了恨，起了嗔心，他才能杀得下去，这就是“凡夫”。但菩萨不一样，菩萨不动嗔心、行持慈悲心时有杀生的行为，这是在降魔，降伏外道，不会有这个业。

这一点凡夫做不到。一个凡夫在世界上生活着，想要做一件坏事是相当难的，尤其到了杀人的地步时，嗔心发展到了一个膨胀的状态，才能手起刀落，否则做不到。凡夫的杀业行为伴随着嗔心，节制不住，凡夫哪有这个控制能力?
忍辱需观察
问：对于坏人忍辱与纵容如何把握?
有时候对于坏人的忍辱要有一个尺度，以护心为主，要看到修行时内心的需要是什么。

如果心中确实有嗔恨的念头，千万不要出手反击，带着嗔恨的打击一定是恶业，有严重的果报；如果当时的行动并没有嗔心，那可以有所警示，因为这样不会有较为严重的果报。

所以忍辱是分层次的，如果嗔心真的起来了，就一定要控制行为；如果没有起嗔心，即使阻止别人的错误行为时有所行动，也不会是业力，也不会是错误。
对于给予自己打击的人要忍辱，像寒山大师问拾得大师说：
世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我，如何处治乎?
拾得大师回答：
只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他，再待几年你且看他。

修忍辱需要善于观察。别人在打骂我们时，就忍他让他，但假如忍让得使他觉得你太油滑，挑逗了他的火气，最后说：“你不只侮辱我人格，还侮辱我智商！我要报复你！”你以佛教徒的清高藐视了人家的尊严，那就麻烦了。不要误碰了“炸药包”。

所以忍辱要注意观察，要掌握尺度，不要让别人觉得你没有尊重他，忍辱是要抱着尊重的态度去行持的。其实，六度都是抱着尊重众生的态度去行持的，这是一个原则。尊重别人、尊重其他众生，用此种态度去行持六度，尺度不难把握。
第九讲 精进性无罪
“无罪”乃四地精进之真实指标

前几讲是基础，本讲的主要内容是第四菩提心焰慧地。这一地十分特殊，它既是前面的布施、持戒与忍辱的总结，又是由福德资粮转变成为智慧资粮的一个核心转折点。

第四菩提心焰慧地核心的修行是“精进”，不仅在六度中这一精进度最为特殊，如果将前六地的菩萨进行横向比较，相对其他五地菩萨而言，四地的精进承上启下，是管带其余诸地趣证菩提果的关键力量。与初地的布施、二地的持戒、三地的忍辱、五地的静虑、六地的般若相比较，此地的精进是菩提道上的枢纽。

这一地所突出的是其加行功用，加行功用超过了其他五地的菩萨。为什么加行功用这么独特呢

？这一地菩萨的精进行，对于前面来说是总结。精进什么内容？很清楚：好好地修布施需要精进，好好地修持戒需要精进，好好地修忍辱也需要精进。所以，精进是前面三地任何一地的必要条件，想要修好任何一地，都需要精进作为加行功用。前面三地的修为如果想要有进展，产生更大的飞跃，也都需要精进。对于后面而言，第五地的静虑与第六地的般若也需要精进，所以精进这一度十分特殊。

六地的前三地、后二地中，“度”都有实际所指，都有具体的行为目标。比如，一地是布施，五地是静虑，六地是般若。四地好像没有实际所指，只是一个推动力，但是这种推动力已经是所有菩萨修行的统一特徵了，它是不会产生过失的推动力，所以与布施、持戒一样有价值。

怎样努力能算精进

怎样的努力才算“精进”？精进是有技巧有智慧的，并不是随随便便一使劲就能算精进。咬牙、跺脚就能有成就吗？不一定。

尝试过修行的人，可能会有经验：精进，并不是那么容易。有些人初发心时用功非常精进，十年八载之后，修行用功开始变得平和起来，不像以前那么冲动或者意气了，为什么会出现这种情况呢？大家经过摸索之后发现：精进不是一个简单的智慧。第六地的颂词说：

精进性无罪。

就像“能舍”是布施的指标，“无热恼”是持戒的指标，“无罪”是精进的指标。

大乘佛法的抉择智慧充分体现在这一地。

在什么上精进？前面的布施、持戒与忍辱，后面的静虑与般若智慧，都需要精进。为什么要精进？因为布施要能舍、持戒要离热恼、忍辱要不起嗔、静虑要能摄、般若要无着，这些都只有精进力才能成办。多大程度上需要六度，就多大程度上需要精进；六度有多少正理，精进就有多少正理。

精进修行的这一地立名为“焰慧地”。“焰慧”指四地菩萨的智慧如炽盛的火焰。三地菩萨是“火光尽焚所知薪”，智慧之火已燃烧掉很多所知的柴薪，而焰慧地菩萨的智慧火光炽盛到什么程度呢？月称论师将它譬喻为当顶烈日。

六度中精进最胜，论立名焰慧二因

在六度中，为第四地的精进立“焰慧”之名有两个原因。

第一，在六度中，精进度最能圆满其他一切度，也最突出。前地与后地虽然各有突出，但横向比较时，还是精进度最殊胜，因为它决定六度的成败与进退。最能圆满一切六度，这是一个核心的智慧。

比如，我们有智慧造汽车，但有没有智慧造汽油？这一度是确定“汽油”，确定进展推动力的一度，所以十分特殊。

第二，在戒、定、慧基本三学中，导福德资粮为智慧资粮，殊胜清凉，慧学增上。前面有戒学、定学，这一度圆满增上慧学。戒、定、慧是基本三学，这不仅是小乘人的事，也不仅是藏传佛教或其他教派的事，这是所有大乘人都要遵循的路线。

为什么说是“基本三学”？佛说戒、定、慧三学是“增上生”的必然标准。就像三法印是“实相”的法印，戒、定、慧是“增上生”的法印。合理的增上生，一定要走戒、定、慧的路线，这是佛教的正理。

有人说：“我不用持任何戒，心平何劳持戒？但我有神通，能穿墙越壁。”或者说：“我能看清楚你的病在哪儿。”不要信，因为若无清净戒的基础，定与慧不可能产生。四地菩萨慧学增上，说明已经具备戒与定的基础，否则上升不到这种水平。

因为以上两个原因，将第四菩提心命名为“焰慧地”。

精进将福转成慧

前三地行持的度众生法门，都以福资粮为核心，而这一地已进展为慧资粮。精进积累的全都是慧资粮，也就是说，福资粮已经积累到一定程度，在此处将福资粮升华为慧资粮，使福、慧俱足。

就像制作视频，这里要转格式，但需要不出问题地努力，这便是“精进”。

福资粮的升华，使精进能通达二资粮中绝大多数的度。月称论师说精进能通五度(六度中其余度都可由精进通达)，也确定这五度的成果。

大乘殊胜在菩提分

四地菩萨精进到了最炽盛的地步，有没有与小乘人的人无我修习的共同之处呢？(参见表6-2 以小乘为基点的大乘十地对照表，“与小乘相应共法”一栏。)

月称论师说，“菩提分法”是与小乘人共通的修行法门。在前面，常常回避三十七道品，这里已经无法再回避了，因为四地菩萨在人无我空性方面证悟的是“菩提分法”，而“菩提分法”属于三十七道品。

在前面学习中我们已逐步了解到，中观的修行路径是烦恼障与所知障同时断(清理烦恼障时所知障同时被清理)，即人无我空性与法无我空性同时证，人我烦恼与法我烦恼同时断。与人无我空性、人我烦恼相应的部分，是用小乘人的修行方法。比如四谛、三十七道品、十二因缘的修行方法，这些都与人无我空性相应。这些“法”证得一分，人无我空性就证得一分。

小乘人最难解决的是法无我空性。他们也修法无我空性，但很难圆满修，圆满证(前面讲“中观八大难题”时，已告诉大家结论。现在知道结论就可以，以后再慢慢分析)。为什么不能圆满修？因为与法无我空性相关的修行是六度，而小乘教缺六度法。

四谛的部分是入道的方便。初地称为“初预道流”。其实，在人无我空性的修行中，从初地开始修行没有这么复杂。不一定将阿罗汉的八人地与初预道流、入流亡所都修到位，可能并没有关注到这些细节，大乘人关注的主要是六度道，但因为“一空一切空”的缘故，如果能行持好大乘的六度，还是可以证得初预道流的人无我空性。修习中观的大乘菩萨修行就是如此，这点很划得来。

比如，看这根粉笔是空性的，将观察力量用到茶杯上，发现茶杯也是空性的。这种能力可以进行转移，到另外的地方使用。所以，对于初预道流的人无我空性修法，已登地的大乘人也许并没有圆满行持，但他可以逐渐获得这种能力。

初地之前，所要修行的法门是什么呢？相对人无我空性的证悟，要修行的法门是戒、定、慧基本三学。

第二地，以十善为主要的修行。十善的直接作用，是调和身、语、意三种业。

第三地，常以四种静虑与四种无色界定修习人无我空性。

第四地，修行三十七道品。虽然三十七道品步骤十分严密，但对大乘人而言，很容易跨跃这些步骤。因为“一空一切空”的缘故，大乘人由于知见的原因，已经理清了修行过程中必然会产生的障碍，之前就有知见上的足够准备。这种准备就使大乘人在定中进展时，障碍不会产生增上的力量，即使障碍到了修行者面前，他也可以很快突破，这样修行起来也就快了。

大小乘于三十七道品之不同应用

四地菩萨已经可以完整地修证与成就三十七道品，看这张表格：

表9-1 大小乘对三十七道品的不同应用

表9-1 大小乘对三十七道品的不同应用

大乘与小乘的菩提道次第中，对于三十七道品的应用有很多不同之处，他们各自有一套运用方式。

在表格中，中间是三十七道品，左侧是大乘位次。大乘人对于三十七道品的修行，每句话开头都有“大乘”二字，也即大乘人如何应用、修行三十七道品。表格右侧是小乘位次。

先将三十七道品的这些名字熟悉一遍：

第一部分是“四念处”，也叫“四念住”，是四种对于人无我的基本修行方法。

第二部分是“四正断”，在汉传佛教早期的佛经中，有时候也译为“四正勤”。

第三部分是“四神足”，也称为“四如意足”。

后面是“五根”、“五力”，即五种根、五种力量。

再下面是“七菩提分”。

最后是“八圣道分”。

四地修行中之大小乘差别

到第四地，大小乘已有很多的不同之处(见表9-1 大小乘对三十七道品的不同应用)。

一、只有四念处，是大小乘共同认为是资粮道而没有争议的。

后面的道都有穿插不同，只有四念处，大小乘都认为是资粮道，是培养与巩固资粮必需的法要与修行。这一修行，可查阅资料，还可以参考一些具备修行经验的人的说法，认真学习。比如阿姜查尊者和阿姜曼尊者。在中观见的指导下，援引这些尊者的一些修行经验，一点都没有错，绝对有好处。而且会让人直接获得“一空一切空”的成果。

二、大乘资粮位中，中上层次的四正断与四神足，成为小乘得到暖位、顶位的加行位。

就是说，大乘道有一部分成为小乘道的加行位所使用的方法。从这条可知，大乘对于人无我空性的修习已经超过小乘。

三、大乘加行位依五根修习而获得证悟，而这是小乘人获证加行忍位的一种修习。

四、大乘加行的忍位和胜法位(即世第一位)，修五力获证，这在小乘人是加行的胜法位阶段。

五、大乘以七菩提分法的证得为见道，小乘以此为修道。

这就是区别。

六、大乘人以八圣道分的证得为修道，小乘人以此为见道。

七、大乘人的暖位平级于小乘的忍位，大乘人的修习已经超越小乘人了。

八、大乘人的见道位相当于小乘人的修道位，也超胜之。

九、大乘的修道位日日正思正见之处，乃小乘见道位。此种思辨乃是见道智慧。

小乘获得正见和正念的那一刹那，就见道了。在见道之前，他们一直都埋藏在自己的五蕴大海中潜修。所以小乘人关注五蕴之外相关世界的力度，远不如大乘人广大，这是修法的特徵所致

，也是他们不愿去关注六度万行的原因。

十、三十七道品乃是大小乘修行人无我空性的共法，大小乘共用。此前为三地四静虑、四无色定；二地十善业清净行；初地初预道流；加行位证四相(暖、顶、忍、胜法位)；资粮位依三学(戒、定、慧)；初发心修四谛(苦、集、灭、道)。

此前，三地修行的是四静虑和四无色定。二地是以十善业为主。初地是初预道流。加行位证的是暖、顶、忍、胜法位四相。资粮位修学的是戒定慧。初发心时，所修习的是四圣谛(苦集灭道)。就这些名相而言，都是共法；就使用的方式而言，都有区别。

现代人的大小乘之争

上次提过《大毗婆沙论》中关于五根的说法：只要是世界上的人，一定具有这五种根。人人都具备这五种与修行、成就有关的根，这就确定了人修行的可行性。为什么？因为人是可以获得修行成果的。

比如说信根，因为有“根”在行者的心田中，所以才可以将它挖掘出来产生作用，如果没有“根”，就挖不出来。

“根”也可以说成“根基”，但现代人对“根基”有各种理解，所以这里直接用“根”。

“五力”是让这五种根的修行产生绝对的力量，可以控制障碍。能断障碍便是“五力”。比如信根无法断障，而信力就能将信的障碍控制住、断除，精进力就能将懈怠的障碍控制住、断掉，五根与五力是这种关系。五力是依据五根而产生的能断障碍的决定性力量。

后面还有七菩提分与八圣道分，这是区别大小乘的关键。若能真正理解大乘人与小乘人如何使用七菩提分与八圣道分，他们在修行方面的分位差别就会非常清楚。

比如，有人说：“为什么小乘人或者南传佛教的人修行比较实际，证初果、二果、三果、四果，不来那些空的，反倒成就快；而大乘人都在空谈，实际上没有修行？”或者大乘人又说：“你们小乘人知见太偏，即使修了，还有三大阿僧只劫在后面等着呢！”

这种争执没必要。如果看到七菩提分与八圣道分在大小乘中的应用差别，就不会有这些矛盾。

现代修行人分不分大小乘？只要你不贬低人家，客观地分类判断，谁也没法说你错。毕竟，对于修证人无我与法无我的方便，各人使用都有不同。但海水不可斗量，人不可貌相，很少有人是一个观点用一生。即使分大小乘，也是临时性的权说，没将一个人判定。即使明天他就变，但只要今天没变，说之也无妨。

总结大乘五道

从初地到佛果之间，前面讲了一、二、三、四地的人无我空性的修行。

一、二、三、四地不是大乘道的全部。大乘道是从凡夫最初发心起步，后来才开始有进步、有一个位次，是一个循序渐进的过程。整个大乘道是什么样的，这里总结一下。

表的第一行、第二行很关键(参见表9-1 大小乘对三十七道品的不同应用)。

大乘的菩提道次第中，首先是资粮位，其次是加行位，再次是见道位，然后是修道位，最后是佛果。佛果的另外一个名称是“无学位”——没有学习、不需要学习的一个位次。(资粮位前面是凡夫发心位，但因没有果位不能算“位次”。)

资粮位是一个普遍适用的道阶，任何已证未证的菩萨，都应当修集资粮，未证者因此而证悟，已证者因此而升级。

表格内容选的是三十七道品的应用范畴之内，仅相应于人无我空性修行的那部分。这里撇开诸佛菩萨六度的大乘法门不谈，只谈人无我空性的修行，看大乘人与小乘人对这部分的应用有何不同。

大小乘人无我修行的差异

有人曾问：“撇开六度，单在人无我空性方面的修行，大乘与小乘有何不同？是完全相同吗？”我当时回答：“肯定不同。”

如果相同，大乘的修道方式会产生内在矛盾，人无我与法无我的修行会不一贯。也可以说：核心知见的确立，已确定整体佛学知识的框架。如果核心知见确定得不同，整体框架中，没有哪里能完全相同。

为何在此对中观见如此谨慎地辨析？因为只要确定核心的中观见，后面的步骤都会理顺。课程中讨论过格鲁派、天台宗、华严宗的很多观点，只要核心的中观见有少许不同，从核心之处向下，几乎没有任何一个步骤相同：对布施的理解、对持戒的理解、对禅定的理解、对人无我空性修法的理解、对法无我空性修法的理解……全都变了。

所以，知见极其重要，这不是个可以互相套用的东西。

错误知见的障碍是绝对的

“知见”在大乘道中的作用极其特殊，小乘佛法“行”则生变，大乘佛法因“见”生变。中观学人的思想体系与小乘佛法不同，即便套用小乘的方式，修行成果也会截然不同。所以，学中观的人，不能忽略“知见抉择”，图“轻松省事”，必须全方位了解，确定知见，尔后乃能获得重大进步。

当然，也有省力气的方式。如果体系已经确立，后面会有很多省力的方式，将自己无力关注的部分用实际修行连贯起来。但在进行抉择的过程中，知见一定不能弄错，也不能将就。如果将就，很可能会走入一条反面路线。

实在讲，很多人菩提道修得不如意。总想用多长时间修完加行，用多长时间修完另外一度或者某个禅定的基础，可修的结果偏偏不如意，没按自己预想的走。为什么呢？因为“知见框架”有问题。如果没问题，就走下去了；走不下去，肯定是被卡在某个阶段了。问题的出现，不能总归咎于佛法的完善性或者自己的毛病，也许有些人根本就没有考虑过“知见会给自己带来障碍”这一问题！

知见给人带来障碍是绝对的，有时比精进不精进还要麻烦：不愿意精进，只是推动力小些；而知见上的障碍，全都是壁垒。知见的障碍全都是地雷，踩上去就死定了！

“预设”在灭定中之作用

用譬喻说明这个问题。

在《瑜伽师地论》中，弥勒菩萨很详细地谈进入灭受想定的前后过程。

“灭受想定”是根本定，也称为“灭定”。无论大乘还是小乘，都将此定作为最高定境。与此定境相违的是人我执着。所谓“人我执着”，执着的是色、受、想、行、识。“色”是人对事物“表象”的执着，对概念的执着，受与想是对这个概念不同形式的理解、分析与心理感受。所以，受与想是色、受、想、行、识中比较重要的部分，是人对自我理解的核心。

我们知道，“色”(物质的、形象的这些事物)实际是虚假的，受与想是对虚假事物的进一步执着、构想与反思。

受与想在“我”的生命历程中是唯一有价值的东西。“色”与“自己”相比，是没有价值的，是虚伪性的，自己所谓的精神财富、思辨财富、尊严财富，都在受与想中。

行与识实际也没有价值。

“行”是对受、想不间断的推动，唯识宗中“心不相应行法”便是指“行”。前一念生起、灭去，后一念又生起、灭去……为什么前一念灭后，第二念就会生起？是“心不相应行法”在起作用。“心不相应行”让两念之间产生连贯，不间断地持续。人天天能活着，是因为“行”在不停推动。如果没有“行”，前一念动完，止在“灭”处，第二念无法生起，无法将其拉动。是“行”将其拉动。

“识”处于心性的最核心领域(层层剥开芭蕉，其实剥完后，最里的内核什么都没有)。

所以，对人而言，“受”与“想”是其核心价值。何以证明“我”的存在？就是“受”与“想”。

“灭受想定”的“灭”针对于“行”：不允许再“行”，不允许再继续。灭了“受”和“想”的“行”，就是灭了“我”的“行”。“我”灭了，也就是进入涅盘。当然，小乘涅盘有不了义之处，比如有余依涅盘等，但已灭除受与想，或深或浅，此状态多少已是涅盘境界。判断涅盘了不了义关键看有没有剩下依靠：若有依靠，涅盘之后出来还是个人；若无依靠，人的因缘、业力就停止，“行”法就停止了。

弥勒菩萨说，如果人进入灭定，可以灭去受想，就不可能再产生思维，也不可能现起某一种欲望，或者再想起一件快乐或不快乐的事。进入这样一种定，就不是靠敲引磬能出定的，他可以就此离开人世了！

既然外力无法对他起作用，靠什么力量使其出定呢？弥勒菩萨说：灭受想已十分彻底时，出定要靠“预设”——入定之前给自己一个精神上的预设，就像在心里上一个闹钟定时。

比如某人可以进入灭受想定一小时，但因还有其他事要做，所以只能入定半小时。这时他就要预设：我入定半个小时就出来。到了半个小时，果然定境就退失，人就出来了，完全是在定外，可以继续做其他的事。

因此，“预设”这件事成为一个人出入定最关键的控制中心，就像按钮一样。“预设”的能力是建立在什么基础上呢？弥勒菩萨说，是建立在根本佛性的基础上，只要有佛性就能产生“预设”的功能。

在日常生活中这种能力也有所表现。一个身体健康的人，身心都已发育成熟，“预设”的能力都会表现得比较明显。比如，有人早起需要闹钟，有人早起就不需要闹钟。次日要几点起来做事，到了第二天那个时间，就像大脑中装了闹钟，不早不晚，就那个时间醒。当然也有人不够准时，睡过了或提前起来，这是因为烦恼多少重了一点。预设的能力人人都有。如果有禅定的人预设了出定时间，他就能依此从定中出来。

四念处之修行及原理

在大乘道中，资粮位的修习包括下、中、上三种(资粮)，所依的是戒、定、慧基本三学。作为大乘人，还会经历身心上的不同体验。不要认为大乘的修行人仅是发善心、帮助他人、服务大众，只要进入资粮道，都会有自我的内在体验，对生理的理解会发生变化。

比如，产生“观身不净”的觉受。“观身不净”是佛陀初转法轮时讲述的法门。不净观有多种，其中一种称作“白骨观”。这种观的逐步形成，对不善调节者而言有一定的危险性，而在完全可以把握的范围中，此观会成为大乘人修行的直接动力。

白骨观是观什么？观自身的白色骨架。对凡夫而言，进行自身的白骨观可以对治贪欲。释迦牟尼佛讲述此观后，又说出另一种观：慈悲观，也称为慈心观。此观可避免因修习白骨观而产生的过分厌离，它们是互相调节的。所以，修行是一件需要小心谨慎的事。

佛的初转法轮期间，一部分阿罗汉在尚未证得阿罗汉果位时，修观白骨。行持过程中，首先是内外的循身(内循身、外循身，很像现在的瑜伽，但此种修习是基于佛理的)。

循身观：坐在座位上，安静下来，心无杂缘，身心收持到座位上。想：我现在是在打坐，已经没有任何分心的事情，我现在是坐在坐垫上……一再确定自己所在的位置。确定之后，再从上到下循身——教瑜伽的张蕙兰讲的是“上下检查放松”，其实就是循身观。

“检查放松”，比如检查头皮，放松了没有？检查面部，肌肉放松了没有？如果没放松就放松一下。检查肩部、检查腿部、检查脚趾，放松了没有？如果放松了，就继续检查下一部位；如果没放松，就调节一下。这是在体表所做的循身观。

循身观的根本作用，是将人向外驰逐的心意识收回来。“这人很可恶”、“那生意应该做”……分析这些事时，人心意识外散，导致的直接结果便是让气流溢到脉管外面。

有人打点滴时，医生扎针前在他手上拍两下，见脉还没鼓起来，便说：“你的静脉不好找啊！”这是气秉藏到脉的深处，说明此人的心过分内收。有人将胳膊绑起来，一拍就发现静脉很粗，一针就扎进去了，根本不费劲。医生说：“你的静脉很粗啊！”为什么会出现粗大的情况呢？是心过分外散。

气与脉是两样东西：脉，是身体中比较固定成型的脉管，比如血管、静脉与动脉；气，是顺着脉管流通的根本生命元素，分为若干种。当人心外驰时，气便向外散，人心也显得粗大；当过分思考自我的问题，比如过于低沉、过于算计，或过于失意、过于自卑，气便内收到最核心的部分，脉管也随之缩小。

循身观将过于内收的向外放，过于外放的向内收，进行合理调配，让气血如理如法地走人身气脉的轨道，不致发生问题。这其实是一个基本的调心方式。

气息就是念头

为什么循身观只检查几个部位是否放松，便能让气脉归位？按修行的道理讲，需要理解一个重要原理：气就是念头。

平常说的“呼吸”，书本上讲是进出的气，但我告诉你，实际它就是念头。“气”便是念头，念头粗大气就急促，念头细小气就轻和。

内在来讲，就像佛的自受用身一样，对于人的“自受用”而言，气就是念头；对于“他受用”、身表以外的形式而言，气有一些进出，是流动性的物质。

明白这个道理便会发现：四念住的修行实际是调整气脉，调整气脉实际又是在调整心念。原来它是一个调心的方式。这一调心的方式很简单：循身观，从上到下了解自己，从内向外了解自己，这便是自我调节的方式。有对内在血管、骨肉的调节方式，有对外在皮肤、腠理的调理方式。总而言之，白骨观之类的观法都是利用这一原理。

白骨观与慈心观

释迦牟尼佛指导一群修行者修习白骨观时，眼看白骨观即将修成。大家坐下来一循身，生理的骨架，包括手脚的骨质便都出来了。

这绝不是联想，而是内观所得。因为平日的执着，才使得人们了解色彩的方式必须要通过眼球，但是当一个人进行内在的循身观，有了一定基础之后，眼根便逐渐开始脱离对眼球的依靠，一些内在景象便浮现出来了：发现内脏很清楚，骨骼也很清楚……

一旦内观到了骨架的程度，便开始从观念上彻底改变对社会、对自我价值的理解。一开始还能有一些贪心，还能有几个朋友；等到发现自己原来就是这样一种状况时，便找不到人生的意义了。这群人开始厌世。

由此可以知道：人对自我的支撑，完全在乎观察的深入程度、对于自我的了解程度。对自我了

解到一个比较和谐的程度，便觉得生活很有希望；对自我了解到一个极其严苛的程度，或是了解到骨架、骨髓、皮肤里或是血肉细胞的程度，就开始想要放弃生命了。

他们过激地单方面热衷白骨观，观出了骨架，观出了头盖骨、脚趾骨……而且一旦观出，睁着眼睛有这些，闭着眼睛还是这些，醒着是它，睡着了还是它(真正修行一定是如此，只要一用功，便一定会延续)。这便称为“内障”。

出现内障后，有人考虑：“还是去问一下佛吧！看佛怎么讲，佛觉得我们下一步应该怎么走？”

另外一些人说：“问佛干吗？人生如此地无意义，原来身体就是这样一些四大的杂烩。为什么还要它呢？为什么受苦负累而不尽快处理掉它？”

这样一说，便有很多人附和：“好！那我们集体来吧！”于是走到悬崖边跳下去自杀。

释迦牟尼佛看到这么多人自杀，便派阿难尊者与其他弟子立刻赶到那儿将剩余的人召集回来，告诫说：“你们的白骨观即将要修成功，紧接着修下一步，便可获得果位。”于是大家按佛的教授修慈心观。

慈心观是观什么呢？坐着修行时，观想母亲，观想那些在生命中慈善柔和的形象，以产生慈悲心。

已经具备白骨观成就的人，观照能力极强。观照母亲时，观想从生他、养他到逐渐长大的过程，一作慈心观，母亲的形象便出现，白天晚上挥之不去，这样也很难过。

观到母亲如此辛劳，很多人孝子心切：“佛啊，我就不出家了吧？回去孝敬母亲吧！”这也有问题，于是佛接下来让大家观“舍”，将所有观的功德回向于“舍”。不管她有多么慈悲，也要逐渐地远离。因为世间不管是人还是物，都是无常的，是苦的。

依此方式观修，很快便舍离了对于这种境界的深入，也舍离了对于那种境界的深入，最终证得阿罗汉果，之后便没有观念上的反复，没有了对于人生价值理解的危险。

灵魂深处闹革命，再向老师掏老底

佛教的修行超越概念，与任何学问都没有多大关系，真正的修行一定是对自我灵魂的改变。“文革”时说“灵魂深处闹革命”，修行才真的是灵魂深处的一个改变。在这种改变中，任何向前推进的成功，都是对于自我尊严的挑战，对于自己生命价值的重新判断。

修行这件事是严肃的，这里没有任何小事，没有可管可不管的事，几乎每一件事情都显示着一个状态，如果不善于调节或者邋遢下去，便没有进步；即便是有进步了，仍会不停地有状况与问题出现，所以修行这件事需要老师。

其实，只要老师是个修行人，他们都不一定愿意与别人探讨多少修行。真有一些修行的老师，只要是他过了哪一关，便绝对不愿意与我们讨论这一关，这一讨论就是在掏他“老底”啊！

他用否定自己生命的方式才获得这么一点进步，这个“老底”是那么容易掏的吗？如果没有用一个放下自己的方式，没有用这样一种诚意来与他们进行讨论，怎能讨论得下去？根本就不对等。

这是“黄金”与“白银”的关系：你得拿“黄金”出来，老师才会和你兑换“白银”；你没有“黄金”，对不起，老师这儿也没有“白银”。就是这种关系。为什么？都是辛辛苦苦才获得的一点点。当然，这样说只是为强调需要用什么心态、什么准备去对待修行。

这里的这些强调，只是作为一个曾尝试过师道的人的一点经验之谈——不是成功之谈，是经验之谈。自己失败过，品尝过，知道一点点其中的甘苦，知道进步时要做什么样的心理准备，但成功是什么状态，我至今未明。所以与大家讨论这些，只是提醒大家要做什么样的准备。

讨论中观，所有人将自己的老底——世界观、人生观、价值观——都压到了这里，我也压到了这里；讨论到修行，你对生与死的理解，别人对生与死的理解，都压到这了，这是何其慎重、何其庄严的一件事情！

不过，此处的讨论始终以过去祖师大德言教为依据，只是将我自己的理解和大家做一个沟通。希望我讲的这些，能产生真正的沟通作用。诸位以前可能没涉及过这些领域，虽然四谛、十二因缘、三十七道品、布施、持戒……这些名词几乎在任何一部佛经中都能找到，但大家不一定听说过这些名词背后的意义。

前面已了解过四念处：观身是作不净观，观受是作苦观，观心是作无常观，观一切法、观所有事物，是作无我观。

无我，从法的本性而言是没有自体；从对待一个具体事物的态度而言，是无法去掌控，不要有掌控它的欲望。要放下——“提不起就放下，提得起也还是放下”，这是一则禅宗公案中的话

。对于“法”的理解只能是如此，我们没有能力去驾驭它。可以驾驭的，应该驾驭的，就驾驭它；如果是无缘驾驭的，不要产生过分执着，只能是事后就放下。

四念处这一个大乘修行，相当于三个小乘修行：小乘资粮道上、中、下的修行全都在此，而对大乘人而言，这只是资粮道最下的一个步骤。在人无我部分中对四念处的修习，如果大、小乘的人共同进行这个修行，大乘人因为前面知见、中观见方面的准备，仅四念处方面的一种修行，就已相当于小乘资粮道上、中、下的三种修行，是小乘全部资粮道的修行。

四正断四神足、五根五力与暖位

大乘人有一种习惯，对于善法与恶法、做好事与做坏事，会有非常鲜明的判断，与小乘人不同。小乘人会比较保守，认为“所谓的善恶都还不如自己去用功”，所以善也放下，恶也放下；但大乘人认为，已生的善一定要让其继续增长，未生的善一定要让其生起，已生的恶一定要让其断掉，未生的恶一定要去掉其生的可能性，让它永远生不起来。

对于善法，已生让它继续生长、未生让它生；对于恶法，已生让它断掉、未生让它不生。对于善恶事件的这些态度与方式就是“四正断”。两个不断、两个断，这便是四个正断。如果是四个不正断，两个善的让它们断，两个恶的让它们不断，那就恰恰相反了。这便需要有所分别。

对于大乘道而言，四正断只是资粮道的中间部分，但它已相当于小乘加行位的暖位。

对于大乘人而言，处理这些“法”与“非法”(是理与非理)的问题很拿手(在此还不涉及加行位的证悟，只是行为上的做法)，做到四正断并不是特别地困难，但有相应的觉受。

比如，做善事时内心的欢喜、内在身心的愉悦。虽然他不关注生理的变化，但这些无法回避的感觉他仍在感受。对于小乘人，四正断已然是很鲜明的加行道暖位，他们的暖位就是这种水平，身心的这些愉悦感等。当然，小乘人会在暖位的基础上继续进步。

此处所讲的暖位、四神足等是依据大乘的解释，不同于《俱舍论》中的定义。

暖位，就像冬天过去，春天到来，万物复苏，开始有暖意了(就像现在的季节称为“暖春”)，生理上产生内在的暖意。大人与小孩有什么不同呢？小孩生理上充满了内在的暖意，所以他愉快，没有那么严重的烦恼。一巴掌扇过去，小孩会哭一下，但暖意没有消失，所以哭一下就不哭了，等到不哭了也就忘记了；但大人不一样，一巴掌扇过去，他忍住了、不哭，但等到事后，能记你十年。这是为什么？因为他没有暖意，冲不断那种嗔恨，冲不断“记你十年”的愤恨。这便是大人与小孩的区别。大人缺乏“暖”，爱恨情仇，处处煎熬，却还说那是“享受”。

人烦恼的轻重，与生理状况有直接关系。当获得一定的暖位效应时，心情的愉快会感染所有的人。

一个真正证得暖位的人来到教室，只要他说几句话，便一定能让大家心中感觉很愉快、很轻松。

获得暖位的人，内在的愉悦一定能感染身边的所有人，不论你用何种方式与他接触，他的无忧与快乐，一定会让你生理上也产生相应的愉快感受，这是证得暖位的一个表徵。当然，暖位还有很多其他的重要成果，这只是其中一小部分，其他的以后再介绍。

大乘资粮位上部分的修行，称作“四神足”。四神足所获的成就更多，相当于小乘加行位的顶位。大乘与小乘在加行道都有四个位次：暖位、顶位、忍位与胜法位。

暖位是温暖的暖；顶位是到顶的意思；忍位是忍受，达到内在的饱和；胜法位也称为“世第一位”，是加行道的最高位次，是获得菩萨初地之前最后一刹那，相当于小乘“八人地”。大乘这四个加行道的位次暂时还用不到，资粮道上位的修行成果已经相当于小乘加行道的第二个位次：顶位。

大乘的加行道还有暖、顶、忍、胜法位，这四个位次对应的修习是五根与五力。

“五根”的说法，在《大毗婆沙论》里有很多诠释。五百位阿罗汉的智慧结集成了《大毗婆沙论》，四方传播，这一时期逐渐形成了很多宗派。后来，世亲菩萨在印度中世纪开始整理《俱舍论》。《俱舍论》将佛教名相予以归纳诠释，尤其将四圣谛、三十七道品这些名相全部体系化了。“五根”与“五力”具体的所指很确定，“五根”就是信根、精进根、念根、定根、智慧根，而且它们被放在一个没有见道、也没有修道的加行位上，见道与修道安立在后面。

大乘人对五根进一步加强，让五根产生胜过障品、能跨越一切障碍的能力，这称为“五力”。对大乘的加行道而言，五根与五力对应的是暖位、顶位、忍位、胜法位(世第一位)。大乘的暖位与顶位相当于小乘的加行道中的忍位，大乘道的忍位与胜法位相当于小乘加行道的胜法位。到后面它们还是重合到了一起。

大乘道的暖位与小乘道的暖位，无论是修行方法，还是最终的成果、成就者身心方面的感受，都是不一样的。比如，佛经中说，获得大乘加行道暖位的人，首先从生理改变来说，他会觉得自己的脊椎骨就像一串铜钱，从底到上被一串绳子提着。这串铜钱最底下与最上面相当于脊椎骨两头，身体就像一串铜钱被向上拉起来了，脚底不会落地，感觉没有双腿，也没有双手与身体，四肢的感觉就像灌满了温热的牛奶。

他不会觉得有这一个“我”的生理上的障碍，念头也像风一样地来与去。这种能传递给大众的喜悦，只是一个基础，以后还会有很多其他生理与心理上的改变，使得大乘的加行道尤为殊胜。从前面表格中也可以看到，大乘的加行道比小乘的加行道圆满殊胜得多。

小乘人以七菩提分为修行，大乘人以八圣道分为修行

最关键的是见道这部分。

大乘的菩提道次第是从凡夫开始。但凡夫不算道，道有五个：资粮道、加行道、见道、修道、无学道(佛果)。

资粮位：比如要开车远行，“资粮”就像准备干粮与盘缠。这是出发之前最繁琐的一个过程，不停地要准备，想这想那，买这买那。

加行位：就像将东西都买齐了，上车以后要给汽车加油。如果不加油就没有动力，车就动不了。

见道位：资粮与加行差不多了，汽油加足了，吃的喝的也备足了，见道位就像将车开出车库，一出小区门，一条大道摆在面前——“见道”了。见道是大乘的第三个道。见道位是初地，加行位是初地之前的四个位次，资粮位也有三个过程。

修道位：在见道之后是修道，就像汽车虽然上了公路，但前面漫长的路还要小心开，否则还是到不了目的地，到不了佛果(无学位)。

无学位为什么称为“无学”呢？“学”是针对于“道”而言的，“无学”就像路上没有警示牌，也没有警察，没有障碍了，已经到达目的地，已经放心了，不需要再进行其他的学习与准备。

大乘有这样五个道，前面讲了资粮道与加行道，现在说见道。就像汽车开出车库，道路在你的车轮底下，已经见着“道”了。经过加行功用，大乘人在见道时，获得七种修行的受用。“修行的受用”是七菩提分，也称为“七觉支”：念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支。

我们常琢磨哪个人、哪位法师有没有登入初地，或者看到某位法师发脾气，就认为他是不是没登地，于是去检查他的七觉支。确实是要检查七觉支，七觉支部分的成就关系到一个大乘人见道与否。但从理论上对一个圣者进行检查是十分困难的，谁知道他发脾气是真发还是假发？是需要发还是不需要发？

证悟这件事，下面修行人很难判断上面修行人的水平高低，但上面的修行人想要判断下面的就太简单了。一举目、一扬眉或者说一句话，人家心中早就有底了；而自己还在盘算，很辛苦也没有结果，每次都不一样：今天好像是这样，明天又好像是那样……很难判断出什么！

大乘的见道人所见的“道”是七菩提分里的这七种道，对小乘人而言则很麻烦：小乘人在修行七菩提分时，将整个修行过程都潜藏在自己的五蕴世界，不关心外面的世界怎么样，也不关心自己是否该对某个人布施……一直将自己藏在五蕴的大海深处，即使七菩提分的修行有了，他们还不是见道。

大乘的人七菩提分之后，就正式进入修道，进入八圣道分。有一部佛经叫《八大人觉经》，其中有八个“正”：

第一个是正见；
第二个是正语；
第三个是正思维；
第四个是正业；
第五个是正命；
第六个是正精进；
第七个是正念；
第八个是正定。

对于大乘修道位的菩萨而言，八正道已经是八种圣道，这不仅是一个正念的问题，更是因为有了内证以后，他的念头要正是正的，不要正也还是正的，他已经产生了决定性的增上生的修道动力，正念等即是加行。

对小乘人而言，八圣道的部分才是见道。也就是说，从五蕴世界的海底露出头，他认为这才是真正的见道。这种见道与大乘人的见道质地还不一定相同：等小乘人真正见道时，大乘人借助它已经登入二地、三地、四地，已经在路上走很远了。

通过上表(表9-1
大小乘对三十七道品的不同应用)中的对比，我们充分理解到，与小乘人的修行相比，大乘人的修行是超胜很多的，仅在人无我空性的部分便已超越很多。

七菩提分与八圣道分的区别至为关键。小乘人以七菩提分为修行，大乘人以八圣道分为修行，

这是由来已久的教义角度之区别，由此决定了大小乘基本路线的根本不同，明了此理，则知规则不同，根本不会产生相互高低的争议或诽谤！

第十讲 中观为大乘佛法作证

抉择知见颇为重要

前面谈到关于七菩提分、八圣道分在大小乘应用上的区别。这种区别，反映出大小乘佛法由于指导思想的不同，在进道位次上的见道与修道出现交叉：七菩提分是大乘见道位，亦是小乘修道位；八圣道分是大乘修道位，亦是小乘见道位。

以正见、正行等八圣道为修道的是大乘道，而以八圣道为见道的是小乘道。很明显，大乘将正见与正行等八圣道，列为从积累资粮到推动果位的整个修行过程的核心方式。学习《入中论》，之所以反复讨论、反复比较、反复思维，甚至有名词叫“抉择”、“观察修”，都是基于大乘人对于确立正确知见的重视。

这是一件不得不重视的事，否则很可能将人生的一百年(就算能活一百岁)耗费在一件需要三十万年修行的事情上，从而使对当生息灭烦恼成佛、往生净土或者证悟大乘佛教果位的追求，都成为妄想。

正因资源有限、生命有限，所以必须要对修行路径进行严格慎重的选择。自身的修行，需要对真正的菩提果位一击奏效，而不是经常行偏走歪。这样一来，当作好充分准备，真正开始实修时，就可直接获证大乘的佛教果位，直接见道与修道。为了保证这一修行路径，要进行以上的分析。

中观“出庭作证”到底

要注意的是，前面批评过一些其他宗派的观点，这些宗派看起来似乎不够圆满，或者在中观见上与课上所抉择的方向有距离，但也不能因此断定它们就是“小道”，不需要它们。不圆满的，不一定是不需要的；需要的，不一定是圆满的；但最圆满的教法所依据的知见，却是不管修“小法”还是行“大法”者都必须具备的。

比如说，阿罗汉也修法无我；反之，哪位菩萨又能不修人无我(清理现前烦恼)呢？月称论师在浓厚宗教化的印度中世纪佛教界，为初转法轮的教法“平反”，乃至“出庭作证”，在当时实在是一件冒天下之大不韪的事情。但到了今天，人们认识到了他的功劳。

我国落实宗教政策以来，社会的“活跃”，使得信佛人也随之“活跃”起来。伴随闻、修佛法愈发简单便利，社会大众的懵懂之心盛行一时，四方“求骗”，同时四方有人施骗：或有念几个咒便能解决某某业障的“工具化佛教”；或有躲过要来的某个世界末日的“抱佛脚免祸佛教”；或有通晓各人八辈先人、累世情缘的“心理诱导兼精神控制佛教”；或有自称圣人转世，开了悟、得了神通的“铺排心理优势佛教”……总之，哪儿有“求骗”，哪儿就有施骗。这些人露着“求求你骗我吧”的凄苦眼神，被别人骗了还不觉是骗。施骗者骗了人也良心无亏，反倒觉得是“遂了他的愿”！既有虚假的名誉，也有现实的利益。

佛教之信，如此之迷；信仰之“江湖”，如雾里看花。这么一来二往中，南传佛法自然如处无佛之世般，“为汝大乘佛土初奠佛基”。当巴利语系佛教逐渐在如今教理混乱的局面下崭露头角，甚至大行其道时，能无可辩驳地使人不得不回首大乘的，只有中观。并且，无论巴利语系佛教的“证据确凿性”在以后被称扬到何种地步，但凡它质疑大乘佛法的正确性时，中观始终都会为大乘“出庭作证到底”！

我始终认为：你可以不是中观师，但不能不是中观学人；你可以不弘扬中观，但不能不应用它；它可以不是你的形，但必须是你的神；它可以不是你的导师，但必须是你的灵魂！

中观，这一经常主动批评宗教性的宗派，最终成为不懈守护大乘佛法的中心依怙者，在历史上的权威地位直线上升，直接成为具备深浅不一的宗教性的汉传八宗与藏传五宗的共同立宗依据。

中观，是大乘教理安全性的最后一道防线。

解读宗喀巴大师与格鲁派

前面谈到，不圆满的不一定不需要，需要的不一定圆满。例如比照得较多的格鲁派，此前对它分析过：因为对所知障问题的不确定，断烦恼障、修人无我空性成为格鲁派主要的断障方向，因而此宗的修行可能会被误解为小乘阿罗汉的修行方式。

但要注意：格鲁派的断障方式绝不是小乘四果阿罗汉所能做到的，因为它的认知方向是烦恼障与所知障都要断除，只是时间先后的问题，格鲁派其实也具备了对于“一空一切空”这种空义的理解。

宗喀巴大师在二十多岁时，写过一部十分庞大的《金鬘论》，其中所揭示的中观见，与此处所讲的中观见没有任何区别。大师二十多岁时就已经圆满抉择了中观正见。为什么到了晚年，着写《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》，建立格鲁派，反而作出“八地之后才清理所知障”的判断呢？

对于一位彻证中观正见的大师而言，这当然是一种特殊慈悲心的表现。

如今，这种慈悲心得到藏地诸宗的普遍响应。譬如，四川较有影响的五明佛学院，多少代表了当今宁玛派的立场。他们新出的藏文论着中，并无与宗喀巴大师直接相违的言论。前些年出版的汉文本着作，虽有少许不同说法，如今也都趋于融合。

清理“所知障”，需要特别重视六度万行，而藏传佛教在宗喀巴大师之前，就已经出现了严重的问题。在僧团与修行者个人烦恼亟待整肃的状态之下，清理烦恼自然成为首要任务。

唐宋以后，汉传佛教从汉魏两晋以来的安那般那禅修态度已然发生变化。除实修的大乘禅门以外，世间流行文化已经偏向“外向型的慈悲态度”，偏重大乘的学人中出现一种“口头禅”的风气，以苏轼等一批文化人为首，加重禅宗文化的文学艺术情趣成分，虽然是拖泥带水的才情，却满足了一种空虚趣味的需要，而异化出一种“空口说禅”的流行病。

当时，藏传佛教也出现类似情况。有的修行人在公然违背戒定慧基本三学的同时大谈空性，口若悬河，就像“空中鸟迹”一样空得什么都不剩，容忍空谈与堕落的蔓延，甚至出现一手打造净土天堂、一手打造人间恶剧的情形。

宗喀巴大师以清除烦恼障为前提的修行步骤，显示出整顿佛教与西藏文明的巨大力量，得到普遍响应，获得巨大权威。宗喀巴大师考虑到，只有将实践的修行放在首位、将戒定慧基本三学放在首位，才能根本治理西藏佛教的诸般弊病，振奋整个藏民族的信仰。脚踏实地实践修行，尽管“少谈了大理论”，但“少犯了小错误”，也的确是一种保障。

这种情况下，宗喀巴大师对于中观见的严格辨析，明确落实在不侧重所知障治理，而侧重烦恼障治理的位置上，以此矫正西藏佛教的外向型偏执。当然，在后来的历史发展中，一部分人落入矫枉过正的境地，这实属难免，但不可因此忽略宗喀巴大师对“矫正偏执”的提醒。

治理烦恼障是非常实在的，或者说，持戒的行为是很实在的(就像现今的巴利语系佛教)，不要谈行了多少菩萨道，做了多少善事，你首先谈谈“这几个过错”、“那几个恶习”改了没有！

如此一来，宗喀巴大师当时的立宗基点，非常强调对治烦恼障、规范基本行为的要求，先不谈果证，第一保障坏事少做、不失人身，僧团稳固，居士群体清净。格鲁派后来的宗风，就如此形成了。

现代社会业已多元化，在比较知见时，不妨将这些历史公案用在现前。当前，不同的修行群体仍然采取不同的侧重方式。比如，南传佛教始终都将断除烦恼障放在首位，对南传的修行人来说，四念处始终是入道的最根本修行方法，无论哪一位尊者，修行方法都源起于此——帕奥禅师、阿姜查尊者、阿姜曼尊者等现代的禅人，其修行方式仍然重视这一核心。理解到这一点，往后就不会产生偏差，不会盲目生硬地归并他宗顺从自宗，不会因为知见问题就忘却《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》中宗喀巴大师的那片悲心。

另一方面，即便宗喀巴大师有那片悲心，但对于所知障问题不够圆满清晰的揭示，这一问题这里还是要辨析。

为什么？因为彻底的中观正见是我们的宗旨，月称论师的本怀是我们的目标，宗喀巴大师是圆满成就的大师，格鲁派是严格修行的清净团体，但进一步追寻更为圆满的中观正见，仍然是宗喀巴大师对我们的期盼。这都无可质疑，历史史实都可作为参照。因为人生光阴有限，今天还是要对这些公案更加公正谨慎、更加严格细心地进行抉择与判断！

为何在第四地谈三十七道品

对于三十七道品，将它放在第四焰慧地来谈，主要原因是此地之前的修行重点是布施、持戒、忍辱，在大乘的道次第中，对于人无我空性修习的部分都谈得较略，而到第四菩提心焰慧地时，三十七道品就像太阳终于挣脱黎明前的模糊不清，已经当顶照人了。三十七道品到第四地时，才真正产生正智的火焰，而“正智”直接关系到对五蕴的理解。

人有一件最致命的事，就是认为身体是“我”、呼吸是“我”、尊严是“我”、挨巴掌的是“我”……这是最致命的。任何人，都不会说这本《入中论》是“我”，不会拿它作为“我”的生命——即使有思想准备，现在恐怕也达不到，现在的感觉还是身体、尊严、挨巴掌的这个是“我”。

唯有“我”的问题得到根本解决，正智才能发出火焰。正智的火焰，是确立在对于“我”——“五蕴”问题的解决水平上，而第四地的菩萨则从根本上解决了五蕴的问题。

人无我空性的实际修行，都是基于调整五蕴执着的方式，而这里所谈的也都是人无我空性的修行。对于法无我空性一系，对外境、人事、布施、持戒、忍辱……都没谈，谈的只是四念处、四正勤、四如意足。正智的火焰到这些地方，熊熊燃烧，将根本的人我执着烧得干干净净。至此，才谈得上三十七道品；至此，三十七道品才达到至关重要的位置；三十七道品的智慧，在此发现出来了。

此前，主要通过“一空一切空”的方式，借它山之石，由布施、持戒与忍辱的功德力量解决对

五蕴的执着，或者压服一些根本习气。而在此处，道品智慧产生力量，从根本上瓦解俱生以来的各种习气。故而月称论师在此说三十七道品，而三十七道品也正是到此处才显得尤其圆满与关键。

为什么月称论师在前面不谈这些？原因在于：在前面，三十七道品的修行，不是菩萨的修行核心所在！

由于对治障碍不同，菩萨分为十地

其实，不管初地、二地还是三地菩萨，都有其问题存在，这也是需要了解的。

《摄大乘论释论》卷七中说：

法界中无明，十障非染污。于十地为障，对治说诸地。复次此无明于声闻非染污，于菩萨是染污应知。释曰：今显修差别，云何十种应知？法界谓遍满义乃至三摩提陀罗尼自在义，此十种应知。法界于地地中各一种应知，然无明力故不能知。为对治彼无明十障故有十地。何者为十？一凡夫性。二邪行于众生身等。三暗钝故于闻思修忘失。四微细烦恼现行与身见等共生下品故，意念所缘故，远去现行微细故，应知此为微细。五下乘般涅盘。六粗相行。七微细相行。八于无相作功用。九不作众生利益事。十于诸法不得自在。

初地前的菩萨有一种烦恼，称为“遍计烦恼”。“遍计烦恼”是由后天知见引生的烦恼。就像一个小孩受了不良教育，一位居士被外道带坏了，或者一位好的修行人被不良修行人影响了，由此人为引发的后天烦恼，都称为“遍计烦恼”。遇到什么就执着什么，遇到什么就争取什么或者贪执什么，这样的烦恼就称为“遍计烦恼”。

菩萨在登入初地时就已基本断除遍计烦恼了，只剩下一些遍计烦恼的习惯，称为“俱生习气”。虽然《入中论》在不停地辨析所谓原始唯物主义、数论派乃至吠陀派等观点的错误之处，辨析完后要舍离，但登入初地的人，即使舍离了那些邪见，见解的余习还存在。

遍计的余习还存在，这是初地菩萨所要解决的问题。

二地菩萨也有要解决的问题。前面的余习，二地菩萨逐渐清理得越来越少。《摄大乘论》说，二地菩萨要解决“邪行”的障碍。对治了“邪行”的障碍之后，二地菩萨以持戒最为尊胜。

三地菩萨所要解决的问题是“钝障”。“钝障”指缺乏全面的总持能力。只有克服钝障才能具备总持能力(“总持”是一种能力)。《地藏经》中就有对治钝障的说法：

有人发心念经典，欲度群迷超彼岸，虽立是愿不思议，旋读旋忘多废失，斯人有业障惑故，于大乘经不能记。供养地藏以香华，衣服饮食诸玩具，以净水安大士前，一日一夜求服之，发殷重心慎五辛，酒肉邪淫及妄语，三七日内勿杀害，至心思念大士名，即于梦中见无边，觉来便得利根耳，应是经教历耳闻，千万生中永不忘。

地藏菩萨说，如果有人念诵经典，“旋读旋忘”，经常念经常忘，可以香花、衣服等供养地藏菩萨，取一杯净水，放在地藏菩萨前一日一夜，至心祈求地藏菩萨加持后饮下此水。在梦中，地藏菩萨显现加持相，清理此人“迟钝”的障碍，以后他就能持记经典，学习的佛法法义也能入心。

初学佛的人，的确存在这个问题：不管佛法多么殊胜，不管听的时候多么高兴与受用，一回头佛法就没影儿了，各种矛盾也来了。安静的时候打坐，想想什么事自己最难忘，还是生气受委屈的事：“下次我还要跟他讲理去！”

委屈的事记得最牢，这其实不是聪明，而是钝障。它障碍自己对于佛法的深入，不可小看。大家可以说，这正是“我”的“个性”，是“我”的“尊严”，是“我”念念不忘的，但对于基本法义的不能总持，确确实实就是一种障碍。要相信人的业力中包括这一种障碍，有了这种业力后，到该用佛法时用不了，就要苦恼。

四地菩萨的问题是“微细现行”。所谓“微细现行”，指微细的所知方面的障碍，所知障断得不彻底，还有一些较细的、理解不到之处，在四地菩萨的行为中，清理不掉这些问题。

四地菩萨以上的问题，这里暂不详说，后面学到时再讲。每一地的菩萨都存在相应的障碍，不过绝大多数是成功，《入中论》就将成功与障碍的这些微细部分都讲出来。

第四地纲要

表10-1 第四菩提心焰慧地纲要

表10-1 第四菩提心焰慧地纲要

第四地只有两首颂词：

功德皆随精进行，福慧二种资粮因，

何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。

此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

较前赤光犹超胜。自见所属皆遍尽。

第一首颂词讲焰慧地的精进功德，形容这一地菩萨的精进炽盛犹如火焰，总说一切功德、福慧二种资粮都由精进引生。

第二首颂词解释第四地的名义，并显示其他的功德：三十七菩提分法圆满，智慧增上，自见(即我见)所属的人见、众生见、寿者见等皆遍尽。这些内容在前面已经讲过了。

谁都逃不脱的障碍

障碍最大的，当然还是凡夫，只要你尚未见道，谁都逃不脱！

比如现在，看起来好像人人平安，皆大欢喜，都没有事。但总有两件事能管住在座所有人，包括我在内——病与死。生病与死亡是买保险就能防得住的吗？是多几个亲人朋友的陪伴就能防得住的吗？不是。这是人人都会有的问题，迟早有一天要来。

既然谈到这个问题，等到死亡问题来临时，应该怎么准备？

这里举个例子。印度的阿育王生前有很大权威，他吞并了不少小国，几乎统领整个印度。他统一文字与度量衡，制定商业贸易的规则，与外国进行友好交往。他还有个特殊的能力：驭使鬼神。这可不是一般的福报，不管是在什么时期，驭使得动人，说明你有智慧、有能力；驭使得动鬼神，可需要绝对的福报。阿育王就驭使鬼神造八万四千佛塔，将佛的舍利送到世界各国。

阿育王具备这么大的权威，可晚年临命终时，教令不能行于臣下，权威消失。

阿育王十分痛苦，常常忆念自己以前供佛的功德，忆念那些见过的比丘，心中懊悔：“以前我到寺庙，一点恭敬心都没有，对别人那样轻慢，现在财位库藏一切不得自在，想供佛都没有机会。”

最后，阿育王求得半枚芒果，是给他的食品。阿育王就让侍臣将这半枚芒果拿到鸡园寺，供养诸位比丘。

鸡园寺当时有很多成就、证果的比丘，他们将这半枚芒果放在桌子中央，对阿育王及这半枚芒果进行入定观察。出定后大家共同宣布：这半枚芒果的供养者所获的功德，大于当年建造八万四千座塔与其他众多善行功德。阿育王平生做了很多事，一开始毁佛，后来又护佛，但是他所有保护佛教、推行佛法的功德加起来，都不如供养这半枚芒果的功德大。

这个问题值得深思。

为什么在第四地道品智慧，在自己的身心都渐入佳境时，就强调“精进”呢？因为任何正智方面的修行，没有精进的推动，都不可能获得成果。

看看眼前的水流花谢，说自己没有变老，那是骗人的；如果说自己没有任何挂碍，永远快乐无忧，那是安慰自己的。每个人都有生老病死的问题摆在这里，人人都一样，我们一定要有心理准备，要拿有限的时间做真正有意义的事情。

对于现在的世界，我们不能只看它丰富多彩的一面。自从彩色电视、彩色胶片发明以后，影视节目变花哨了，但能将黑白辨清楚的人却越来越少了。生活就是如此，不管眼前景象发展得多圆满、多美好，它们始终与自己的老去并无关系，自己生老病死的问题摆在面前，这倒是一个真事儿。

生死对于任何人来说都是平等的，我们该如何去对待呢？

课堂的学习，学的肯定不仅是一个知识，学的是一套世界观与价值观，学的是如何处理你烦恼的问题、你的死与生的智慧。

有人说：“佛教解决的是生与死的问题，话题太大，我要的是现实生活快乐。”

但是，要真的有“快乐”，必须基于你对生死问题的驾驭，对现实的烦恼与习气处理得当。并不是物质冲击一下，精神语言暗示一下，就真的快乐了。

人生快乐的最大障碍是什么？月称论师说：人生最大的问题，就在于将临时战胜痛苦后的小状态理解成真快乐，将脱离自己以为的痛苦之后的状态当做快乐。我们是不是会这样想：冬天很冷，有房子就不怕冷，我在温暖的房子里就是快乐。但即使战胜严寒，温暖也是无常的。人的智慧往往考虑到第一步，考虑不到第二步——无常对我们的算计。

无常，是一直固态存在而又最易被人们忽略、谁也无法逃离的障碍！

所以，看到这些问题，要有一个更好的准备，我们要精进。

四正勤

前面提到，关于人无我修行板块内，四地菩萨在三十七道品中首先的修行方法是四念住，也称为“四念处”。比如身念处，观外身循身观，循着身体的各个部位，从上到下地进行观察、梳理。

众生的烦恼，无非是对身心各方面的不合法性扩张与执着。人的贪欲与享受，多数是对细腻的顺境进行执着与享受。对于外身的循身观与对于身体的“受”的循身观，就能逐渐将这种无益贪、忧清理掉。

四正断，也称为“四正勤”。“正勤”就是“出发”。断掉两个不好的，令两个好的不断，就是正常地去出发。将要生起来的精进，发心端正，让它成长起来，这样称为“四正勤”。

四神足是指欲神足、精进神足、念神足、慧神足。这一名称可以从多角度理解。其中一种理解

是，正法欲、精进、念、慧这四种力量是神变的基础，如同“足”是人的基础一样。
《清净道论·说智见清净品》中说：

(四神足)即以前面所说的成就之义为“神变”。由于和那(神变)相应的(而为神变的)先导之义，及由于作为(神变)果的前分之义，是神变的基本，故为“神足”。

比如有阿罗汉修习一种神变，要从水上走过去，他如何修习呢？跨越了限制在水面行走的障碍，就可以走过去。他到水边进行观修：观水面上有一条路，或者有一条毛毯(就像哈里波特那样，骑着一条毛毯或扫把就上天了，不过那是妄想)。阿罗汉采取的方式是用观照来处理要陷入水底的烦恼。

为什么会沉到水底呢？不仅因为地球有吸引力，更主要的原因是“烦恼”有吸引力。烦恼的吸引核心在水底下的地心(娑婆世界胎生众生以地大为受生之本业)，所以人在上面待不住，会往下沉。

《楞严经》中讲，为什么人第一脚踩下去提起来以后，第二步还要踩下去？为什么提起来的脚不能继续向上提，将第二只脚也从地面上带起来升空？但是必定要落到地面上，然后第三步、第四步、第五步……为什么一提起来就一定还是要放回去呢？这是因为人的本性问题。
情想均等是人性
“情”“想”均等即是人性，不生不灭乃是佛性，这是中观告诉人类的又一重要奥秘。

现代社会，人性化政治、人性化设计、人性化环境、人性化管理、人性化考量、人性化的佛教(人间佛教)……到处都在谈“人性”！但什么是人的“性”，现代人的个性就是人的“性”吗？

我看不是。现在很多人的“性”，只要没发展成兽的“性”，都不叫“尽性”，都不会认为那是自己的“性”。找不到，迷失了，不知道人的“性”到底是什么，所以我说，人人谈“人性”，人人不研究什么是“人性”，也都不去找个真的“人性”，说一套做一套，大谈“人性”却不看“人性”是什么！
佛教来揭开这个惊世大谜团，中观告诉你，“人性”是什么！

人有一种性称为“习性”。在二障断尽、见识佛性之前，它是人性的一种，这种习性称为“情”。“情”是具备束缚性、具备惰性的。在见识佛性之前，人的第二种习性是“想”，就是妄想，它是飞升的，具备向上升的性质。“想”是属于杂乱的，属于掉举烦恼那一类的；“情”则属于沉没那一类。

当“情”和“想”各自占百分之五十的时候，“情想均等”，人就出现这种状态——在地球上活动，不管他是上天还是入地，只要步子一抬起来，就一定还要落回去，这就是因为情想均等。“情想均等”的人，就是平时说的“正常人”，这种人的习性便称为“人性”。“人性”有苦就有乐、有爱就有恨、有贪就有嗔、有荣就有辱，这是大众化的习性。他有庸俗需求也有神圣思考，既愿魂兮飞扬于苍天，也想魄力纵横于大地，这，便是“人性”。

如果情占到百分之七十，想占到百分之三十，属于情多想少，得到的果报基本上是在陆上爬行，没法直立，长四条腿，或者堕落到水中变成游鱼。

如果想多情少，想占百分之七十，情占百分之三十，飞升的就比较多，果报是什么呢？变鸟了，可以在空中飞，但是飞不出地球，毕竟还有百分之三十在情的大地上面。

这些情和想的问题，既是人的成因，也是人的障碍。它成为人的足(基础)，是你必定要落实到地球上(所谓叶落归根，一定要归到根上来)的原因。
既然出现了这种情况，怎么样才能转“情想之足”而成为“超情越想之足”呢？

“神足”指有足够的观察力和心理构建能力，在要跨越的地方产生助缘。比如要从青海湖的湖心山上走出来，不是一件易事。阿罗汉要观想一张比金银滩草原还大的地毯，完整地铺在青海湖湖面，然后一步一步地走出来，不会沉到水底。不沉的原因是什么？因为修为的能力，已克服情与想对他的限制。

神通是与烦恼反向相关。烦恼很大的人自诩有神通，别相信他有。经常容易和人吵架的人，有神通的可能性比较小，或者说，能动手打人的人，基本可以断定没有神通。有神通的话，他还需要动手吗？
根力与菩提，正道为第一
后面的五根、五力也都是这样一步步向上修行。

修行到了七菩提分、八圣道分，焰慧之智逐渐圆满。就菩萨个人而言，核心的修行方式是《八大人觉经》中讲的：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

这八个“正”字，看起来很简单，比如“正语”，说正确的话。但正确的话不一定是人人都能说得好的。心，是你自己的导演，就像画画，每一笔都要画好。但你能用好心吗？不一定。用不好心就说不好话！

面对急需要帮助的人，如果是一位阿罗汉的修习者，他对法无我空性没有充分理解时，当他发现帮别人与自己的修行时间发生冲突，很有可能选择自己修行，“我可以不理他，我要修行，这样更容易成佛而互利！”为什么呢？因为从他的知见上进行判断，当时的禅定更重要，所以应放弃帮助受苦人的行为。

这件事，拿到中国传统文化的语境中来，老百姓的看法，“只顾各己解脱，不管众生苦难”的修行态度，那是“清流”，佛教中的“清流”。“清流”不是完全褒义的词汇，“清流”不顾大体，但求小全；“清流”用社会支持，成各己超脱。动用了大众的资源，不仅不道声谢，反倒嘲讽大家愚钝，不懂得资源利用。菩提道岂能是这种“佛门清流”的摇篮？

“学佛未必在功垂，于人无益实可悲；自古清流多遗恨，常叹行满实不归！”可怜！

佛经中说，同样是一件帮人的善事，一百个人就有一百种帮助的方法，善的举动也无法统一，这就是人心的差别。但没必要强行让这种差别统一，因为每个人都有自己的世界。能统一的是什么呢？是自己的修行果实，能统一的是自己的佛果。

说到这，“修行”仍然是最为重要的事情，这件事情怎么办？

要有一点修行——看颜色必生烦恼，用颜色你是画家

学习中观，绝不仅是学点道理、搞点思考。

在这里讲中观课，课的宗旨可不在“讲”上。

要论思辨，北大有的是高手，我们可能也禁不住一击。但是我们不是为此而来，目的是真要有一点修行。为什么呢？原因很简单：你看，这盆花是不是花？中间是不是白的，边上是不是红的？如果回答“是”，可以确定：你有问题，你是凡夫。看得见这盆花，赶快来上课。看不见这盆花，也不行，那是木石。那该怎么办？要修行。

这是很现实的问题。只要睁开眼睛，时时处处看到的都是世界上绚丽多彩的颜色。看颜色必生烦恼，用颜色你是画家。记住这一点，学是为了修啊！别将自己打造成为一位“只学问者”，应该变修行人，变成修行人才真的是为自己负责。

虚云老和尚在圆寂之前，举起一块竹心板，有弟子在面前哭哭啼啼：“老和尚啊，你不要走，千万不要圆寂啊，你圆寂了我们该怎么办啊……”虚云老和尚说：“没时间跟你废话，看，这是什么？”“哎呀，老和尚，你不要走，不要圆寂，我们舍不得你啊！你一定要为娑婆世界众生长久住世，常转法轮啊，不要进入涅盘……”“都是凡夫话！……”

就是如此，以上分析了那么多，这些具备色彩的形式都是假象。虽然是一人一世界，但是这些世界汇合到一处时，我们还有一个相同(非共同)的颜色摆在了这里。这样一个相同的色彩和相同的形象，都出现在大家眼前时，问题就大了。

这说明什么呢？说明我们的问题都没有解决。既然没有解决，就要想办法解决。中观课程是来教大家修行的，不是教大家谈诗论道。说实话，面对无常的人生，哪有这种雅兴啊？

课堂上的辨析，真的不是为了与外道吵吵架、与格鲁派吵吵架、与天台宗吵吵架，或者与禅宗的哪位禅师吵吵架。吵架和辩论其实都无意思，没有作用。在这里，佛教也不是让人们具备更好的智慧去选择职业、充当更好的谈资，或者作为话柄。真的是需要学一点用功的方法。

空性的实修

这里得要谈谈“用功的方法”了。

既然谈精进，光说与自己无关的事情怎么行呢？

正智已经产生慧焰了。正智的第一步是四念处，还有三十七道品跟在后面，一点修行能力都没有是不行的。关于空性的修行证悟，月称论师有些秘密传承的话语，隐藏在《入中论》长行的文字中，不公开地去谈，但这是用功方法的核心。

比如看中观的典籍，“一空一切空”“一切有为空”“空空自性空”“本来如是空”……听来听去都糊涂了，没几句话就这么多“空”，空来空去，到底怎么回事？但是到《入中论》中来，它就变得有用了。比如“一空一切空”，这句话就很有用。

对一件事情、对自己五蕴所在的身心，或者对外在某个事物的观照，如果真能产生相应的“空”的觉受(或称验相)，那么就能在任何地方使用它——能用在自己的五蕴身心中，能用在所对境的朋友亲人中，也能用在五光十色的外部世界中。

在实际应用的过程中，有一些可以自己拿捏的环节。月称论师指示了一条路径：在这里，只要修行者与老师有着良好的传承关系，你的“黄金”换得了他的“白银”，你换得了他对于你的眷顾，或者认同、支持，那么在老师的指导之下，你首先应该做一件事：拿四至五秒钟，体验一回“两种习气一起断”的空性，人人都有此能力。

不要将这当成自己老了或往生以后再干的事儿。你的快乐生活，一定就奠定在这儿，因为它与烦恼快乐息息相关。其实“烦恼就是快乐，快乐就是烦恼”，但道理空说无用，关于四至五秒钟对于空性的体验，是这里要谈的话题。

循身观

首先要知道：呼吸，确定地来说就是念头。对内在来说，我们感受的就是念头，我在想什么；对他人来说，他们都会知道我在呼吸。念头粗，呼吸就粗；念头细，呼吸就细。

当进行外在的循身观，观察皮肤感受的过程中(从头顶，一直向脚底进行观察，就像张蕙兰所说的，“检查某某部位，从上到下检查放松”，“检查放松”的过程就是自己在关注那个部位的过程。“检查放松”与循身观是一个道理)，会出现一种情况：发现自己思想变乱了，呼吸变粗了。

这时经常会冒出一些乱七八糟的念头，比如：“哎呦，我不能坐在这儿啊，我还没关门呢！”或者突然想起来：“我的拖鞋应该摆好。”反正，只要你能想到“我现在要修行，我一定不能动”，后面出来的就是化解这些准备的念头，它一定比你前面的念头更高一招。

你前面想着“我一定不能动”，等到你坐下来了，就会想“哎呀，如果不将拖鞋摆好，怎么能坐得安心呢？得赶快解决它”。等你一动，糟了！就想到“我还是要修行”，又要准备去修行。等一坐下来，第三个念头又来了：“哎呀，无论如何窗户要关掉，要不风刮进来还不得生病？”

我们无止境地会有“解药”。只要坐下来，你就会有很多念头，就会安排自己不在这儿坐着。这就是我们心里的矛盾，真正的“高人”总在第二步出现。第一步我能安排一个修行，第二步一定就是将它放弃掉。

不能管住自己的原因是什么？因为不知道自己的念头与自己的气息和心理有关系。为什么更厉害的念头一定会出来？因为坐在这里，已经不适应了——以前从来不需要在这儿安静地打坐，现在一打坐，与以前的生物钟不一样，就像来了一个不同的管理员，这个生物钟就让你彻底不修行，就是这么一回事儿。

有一回，一位居士说：“法师，您为什么总是说打坐的时间不要长呢？其实我能坐两三个小时呢！”

我说：“你这两三个小时坐的次数多吗？”

“坐的次数不多，但是我坐得最过瘾的那次真的就坐了两三个小时。”

“你是怎么坐的？”

“其实我的方法有点笨：一开始我单盘，后来不满足，我就双盘。好不容易搬上去后，有点控制不住，还有点往下滑，底下好像座位有点硬，但我还是忍住。后来我让一位居士帮忙，送了一根绳子过来绑住了腿。后来这腿疼的，我不光阿弥陀佛、大悲咒念完了，最后连妈都念了……最后我小心翼翼地放下左腿，放下右腿，腿伸开，终于解放了。那是我坐得最长的一次。”

其实，高手都藏在自己心里。自己是怎么下决心要去修行的，最后还怎么从这条路上退出来。在修行用功上，我们现在真的像小孩子一样，凭着自己的能力，想跨过难关的是自己，让自己跨不过去的还是自己。修来修去，修的就是你这个想修的人。

这是一个麻烦，我们做的是拿刀口割刀背的事。本来这是起不到作用的一件事，但是借助过去祖师的经验，适当地让心产生余兴，对于修行产生一种习惯的需要，这样才能修得下去。有很多人说自己能坐两三天，可后来到真正用功时，还不到一天就放弃了。

再谈循身观

有同学问：“修行循身观时该掌握什么尺度？比如从头向脚，用多少时间去循身，适合现在初发心用功？”

对这些问题，无法一概而论，只能根据个人当时的境况来确定。

拿个简单的标准来说，比如循查头部，让头部的某一部位成为循身观对象时，第一步是念头到达，然后注意力也真的就在头部。确定注意力已经达到头部时，才能转换目标，进行下一部位的循身，确认的过程纯粹是经验。我们得试一试，如果完全没试过，缺乏身心经验，就根本不知道怎么回事。在摸索经验的过程中，只能反复地磨炼每个步骤。

比如，做背部的循身观，即使心念已经想到背部了，但往往注意力还在别的地方：或者在担心身外的一件事；或者想得过头，想到了背部内里，想到了脊椎骨，想到了内脏。这些都不合适，此时要真正确认注意力就在背部某一确定的点上，才能做下一步的循身观察，或是注意力从上部到下部进行推移。所以，循身观是需要多次锻炼的一种观照修为。

做循身观有什么必要呢？前面说过，人主要的粗大烦恼，停留在对于五蕴、对于补特伽罗的“我”的执着上，所以循身观这种修行必不可少。不要说菩萨只是修行六度就够了，有布施、持戒、忍辱这些修行就不用对内观、般若、安那般那念进行修治。不能这么说，这部分修行人人必需。

虽然大乘佛教，尤其中观道，提倡“一空一切空”，但还没有哪一个人可以对人无我空性放手不修。在这一前提下，三十七道品仍然是一个菩萨的必修之道。另一方面，因为“一空一切空”的原因，我们所宗的修行理念是人无我空性与法无我空性同时修，每个修行都具备双重意义：当循身观修行好时，习气的部分也相应得到解除，法无我空性自然也能有所证得。既有必要

又有利益，所以三十七道品的修治刻不容缓。

只有如法地进行修习，并且本着一个健康的修行理念，才能达成四地菩萨所说的“精进”。这不仅是对四地菩萨精进的描述，也是对任何人将来要走的菩提道的全面描述。

呼吸的释放

修行用功这件事不在乎时间长，而在乎是否具备入手智慧。

比如说，一开始在修行循身观时，很明显地，呼吸变得比较困难了。本来需要平静，但没想到呼吸越来越粗了，怎么办？这一矛盾是刚入门的人最难解决的。

绝大多数人就考虑：“我继续调，将呼吸调得更长更细一点。”结果更短、更粗了，因为“调”的念头是在憋气，加重了一重憋气的潜在心思和行动。这下可就变成青蛙了，不停地在那练气，没用。

坐的时间长，憋气憋得最厉害的是青蛙，但是它也不开悟。那怎么办呢？比如说，发现念头越来越多了，就像在暗室中，阳光射进来，灰尘反倒越来越多。这时怎么办呢？

应该用释放它的方式，需要有意地加强呼吸。

不是气憋得有点不舒服吗？一定要以最快的速度加强呼吸，让呼吸加重加快。有意地、人为地去加强呼吸，将积压的淤气释放出来。看起来好像是呼吸变乱了，实际将淤积的念头和气息释放出去后，剩下的就是平静。

当你实实在在地加强呼吸时，突然平静降临，你不需要再对呼吸去进行调整了。突如其来的平静，取代了你的一切杂想，这样你就可以进一步了。身体和呼吸已经不是问题，你才可以继续往下走，下面才有修行可言。如果还有意地想“调”什么，便是一直在耽误自己。

为什么练气功的人总修不成“正果”呢？问题都在此，因为他在“练气”，或者是在“练意”。气和意都不是给你练的，你想“练”的想法是你永远练不成的“保证”。害你的不是别人，是你“自己”。那怎么办呢？你就只能去服从了。这时，放弃且主动去引导，这种方式才是一个让自己逐步放下的重要缘起。

觉受才是理解的终极保障

这是入手的第一步。做好了，才开始感觉自己是个修行人，感觉到有一丝轻安，手摆在这儿，突然感到没有东西了，一下子理解到《入中论》中为什么说手、车、树林这些是积聚，空无实体……就会发现手空无实物，“一切有为法如梦幻”，“梦幻”的这种体验你一下子就理解了。我们就明白：此处讨论的这些问题，其实都是体验！任何一句话都是体验，而且，只有体验到，你才能真正确定正理分析得圆满的理论。

在此之前，是斗着胆量，将它当成自己的理想。但到了那时，它就不是你的理想了，它是你的受用，是你真正的人生观和世界观。

为什么讨论外部世界的问题？也是这一原因。等真正体验到身心和世界这种微妙时，你就会发现，宇宙飞船也好，地球与月球关系也好，真的就是一些幻影！只有见其如幻，才不至于让那件事成为你的障碍。在你的感受中，放下了对于“实有这重铜墙铁壁”的执着以后，这里便是一片空洞，空空如也。

此时，如果你还想着“砖、水泥和石头是不可穿越的”，还具备这一残余知识时，它就足以使你再也无法修行下去。所以，如果事前没有清理掉这些错误的世界观，没有清理掉它们的准备，后面的修行就无法进展下去。

所有的用功都要基于这些正确的理解。我们先只是理解，没有关系，到了亲证时，你会发现：月称论师这部《入中论》是大家的救命稻草。我相信，“感恩”会在大家生命焕发光彩的那一刻产生。

预道流以明概念之不真

对初果的预流向要说明一下。

在《楞严经·观音菩萨耳根圆通章》中，讲到“预流”的道理，有句“入流亡所”：

初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。

平常身心的核心部分，以执着身体的内在感受、习惯为主。我们的执着对象，一定以身体为核心。这是人最大的问题，极少有人执着的对象是某种思考、某种学问、某个外部事件或者是汶川地震的那些受苦人——可以执着一下，但只是悲伤时去想他们一会儿，马上又回到自己身上了。这是人执着的重要习惯。

但是“初预道流”是将执着身见的习惯进行转移。转移到了什么地方呢？对身见的习惯逐渐淡化、融化掉。对身体的习惯原本是温暖、细滑、舒适，这是人的一些自然趋向。这里将其方向转向“能知之心”，进行反流，彻底改变用心习惯，向“能知之心”反流而远离对所知之境的“固”执。

有一天，初预道流时，发现自己的身心空空如也，即使想执着，也没有任何觉受了。大家在将

来的用功中，最容易体验到的就是这一点。当你突然发现，身心原来是一个虚伪的构造，既没有肠胃不舒服，也没有肠胃很舒服，很空洞很通透，这种空洞直接延展开来，包容了整个世界，对身体的理解突然就是整个所知的自然外境，自己对于世界的理解有多大，对于身体“我”的理解也就有多大。到了那时，突然放弃了以前的那些习惯。这是“初预道流”的过程。

“概念”到底是怎么一回事儿

反过来要想，对于身体的执着——我肠胃好，肠胃不好，我有五脏六腑，有心脏，有肾脏，有骨骼……这些理解到底是什么，到底有没有意义呢？

它到底是什么，大家不要认为中观这种分析方法太刻薄。比如说胃，任何人都觉得我内在有个肠胃。这个理解，不只是来源于自己的感受，人对于身体内的感受是混沌的，是分不清楚的。肠胃有时候舒服，有时候不舒服，这不是感觉的第一来源。对“胃”的感觉是从何而来呢？

这一理解，其实来源于小时候上过的生理课，或者从电视上看的，或者大人说的：“你肚子里有个胃。”记住了。以为吃了饭，就是装在“胃”里。但是“胃”到底是什么呢？没明白过，它只是模糊地在身体中。

自己所理解的“胃”的概念，大致是圆的，不会膨胀到身体外面来，胃比肚子小，胃在肚子里，吃了饭舒服的时候就是胃舒服，吃了饭不舒服的时候就是胃不舒服，有“胃”的概念存在这儿。

依此类推，“肺”是如此，“骨骼”是如此，“皮肤”是如此，“手足”也是如此。所谓的“我”，是这样很多概念的累积。我们从来没有真正直观地去反思这一概念是否合理。天天能看到手，但分析过吗？也没有分析过，一分析就会有点晕了！

释迦牟尼佛说过一种方法，来分析手：首先，“手”的概念先存在这里，它是由皮肤、骨骼、肌肉、血管构成的。往下面推一步，骨骼是什么合成的？骨质、骨髓和骨膜等部分。

将概念定位到下面一层定义时，“骨骼”的概念已经没有意义了。定位到骨质、骨髓和骨膜时，“骨骼”就是多余的概念。但这个多余的概念却在这儿坏事，暂且不谈它。

再看血管，一分析，也还是各种元素的混合。等到定义了这些元素以后，“血管”的概念还是存在这儿。所以，每到下面一层概念结构时，上面的“骨骼”、“血管”、“皮肉”这层概念是应该被排除掉的。等到排除掉以后，再往下面一层概念继续追……

最后发现什么呢？

即便是最小单位的概念，它也仍然只是概念。不管怎么向下追，都没有追到最根本的东西上去，上面那层虚伪的概念都还存在着。当理解到手只是由骨骼、血肉、血管等组成时，“手”的概念就应该抹去，但是“手”的概念仍然还在这里。

多重概念重复使用

我们存在的问题是“同一事物的多重概念重复使用”。

任何事物都是如此，就是多重概念的重复使用。而这些概念归根到底都没有找到一个确定的存在。当已经将各种元素都分析出来时，发现“手”的概念仍然还在这里，为什么去不掉？

去不掉的原因就是要修行对治的对象。当分析到下面一层概念时，发现“手”的概念还存在。“手”的概念是一个不好的习气，为什么称为“习气”？如果不是以前一直执着它的习惯在这里，“手”的概念就应该能“刷新”。一刷新，“手”的概念就没了。所以，它就是习气。

为什么刷新不掉？就是因为这种习气。怎样才能刷新掉呢？就是通过四念处的修行。做循身观的过程中，不断确定其合法性的理解、合法性的定义。通过感受和观察，这种合法性的理解逐步出现了，突然一下，“手”的陈旧概念就没有了，即使看见它有个如幻的影子在这里，但是一点不真实。

这时候，一方面可以说，是理解的进步，但从另外一方面说，这便是产生了“觉受”。只有这种“觉受”的产生，才能确定理解的正确性，你会给自己进行确定。这时的证悟都是自己给自己确证的，如果没有进入到“觉受”的层面，你确定不了正确理解。

到了“觉受”层面，理解的正确性就被确定了：觉得“手”就是一个概念，并且在身心感觉上，也真的确定它就是概念，什么也没有。那时的手，仍然可以做事，可以去帮忙，可以做善事做坏事，但是真的觉得手所在的空间空空如也，没有任何物质，也是如幻的。这时才能开始理解，月称论师讲的“空性”到底是怎么回事。

表面上是一种思考，我们看看，它与修行到底有什么区别？

玄而无用

平时看起来有好多“修行”，在这样一种修行模式的指导之下，再看看我们到底修什么了？一个都没有修吧……

只有当这种思维方面的理解与相应的觉受和觉知产生呼应时，你才是个修行人。

为什么从改革开放、人们思想打开以来，那么多人“修行”，那么多人练气功，一直到现在，却还是没有几个人修成正果呢？根本的原因，还是在于中观这派学问一直都没人继承发扬。

在这样一把透明标尺的衡量之下，不管你是高僧大德、神异人物、气功大家，还是有神通、有资历的居士，或者大专家，与普通的修行人都一样。

身份资历再特殊也没用。别来那套，玄而无用。“法律面前人人平等”，在正法的规律面前，人人都是平等的：谁要是修过了，进了一步，就最管用；谁要是没有向前进一步，所有的资格，一律报销。

修行人请小心

如果吃完早饭以后不活动就用功，就会遇到障碍。

虽然肠胃是如幻的，但是它制造障碍可不是如幻的。早饭吃完不要马上打坐，最好的方式是散散步，时间不要少于二十分钟。这样在肠胃中聚集的一些食物和气血，都得以消散，之后再坐。如果想打坐四十分钟，那么最好在坐到二十分钟时，放开腿，在地上立定不动地站两分钟，然后再盘腿坐。

女众的盘腿不要用双盘，不要去练腿，单盘就够了；男众在没有很好的打坐习惯之前，也不要去练双盘。没有好习惯之前，怎么坐都不舒服，怎么坐都不对劲，怎么摆都摆不好。

其实，就是要多点时间，而且要多些次数，每次时间稍微短一点，逐渐形成习惯，后来就会发现，原来腿是可以软化的。每天只要有一两次，不到一个月，腿就逐渐软化了，就能坐得住了。这个阶段不会太长，大家可以尝试一下。

三餐以后，在寺院中，都要“行大行”。

“行大行”是什么意思呢？比如说打禅七时，大跨步地行香，头靠衣领，这种行香至少要用四十到五十分钟。依在禅堂的速度，四五十分钟走的路大约是八九里路，走了这么长距离后，再来打坐。坐到中间要有间隔，将腿放下来。

如果能像这样有规律地安排生活和打坐，每天安排一次或者两次都可以，时间短点没关系。等到一个月时，一定会感觉到身心有很大进步。很多习惯性的常见毛病，在这种情况之下都能好起来。

下一步就会发现，我的人生就如中观所说的这些道理一样。不是觉得身心比较空洞，就是觉得世界比较空灵。在这种情况之下，容易领悟一个道理：烦恼之来，必有对境。认为对境是真实的，才能有火气起来，否则不管别人怎么撩，火肯定起不来。

身心调适到了一定程度时，就发现：整个世界都很空洞、空旷，生气生不起来，发火没脾气，即使发出来也是假的。在这种状态之下，就好进行下一步的修行了。

等到觉得一切都很空洞，很释然时，烦恼真的就很少了。任何烦恼的产生，必定是你认准了一件事是“真的”，认准了一个人是“真的”很烦人，烦恼才能生起来，大家要相信这一点。

在以后的运用过程中，会逐渐产生一些现象：或者在梦境中，或者在打坐过程中，会突然出现一下空灵的状态；或者有时候见光、见花，突然看到白色的光从左边往右边飞，从右边往左边飞；或者梦中出现莲花；或者出现一些稀奇古怪的事，比如古人或者地狱的狱卒；或者出现了僧宝的形象……

这些都是好现象，但如果执着就是坏现象，“即落群邪”。如果一喜欢，跟师父说：“师父，我在梦中看见你了，你跟我说了一句话，让我念大悲咒。”师父说：“我没跟你说念大悲咒！”他说：“是你说的，你在梦中跟我说的。”师父说：“我没去你梦里！”

这时，思想就会产生分歧，觉得梦中的师父更重要，面前的师父不重要，这很危险。往后像这样与你争师父、争三宝的事情会越来越多。如果正确地理解它，是名“善境界”；如果不正确地理解，去执着它，将它当成真的，“即落群邪”，是名“魔境”。

只要一开始用功，魔就天天跟着你，天天要跟魔打交道。对于这种幻相的魔，只能用禅宗的方法，“佛来佛斩，魔来魔斩”。就算在梦中，真的有个佛伸右手臂，给你摩顶授记：“你即将成佛。”这时也一定不能高兴。中观与禅宗的方法都是“佛来佛斩”，即使佛来了，无意义，不要相信他。

其实，需要相信的还是指导你修行的人。这些境界来时，都是考验——考验你和你修行来源之间的通道，你与你的指导老师之间关系处理得如何。只要处理得有一点障碍，这一通道太容易让你放弃了。在这种情况之下，你如果要想：“本来我就觉得那师父不怎么样，现在佛来了，我还要你干吗？”这就完了。

着魔之后

见到这些魔境，自己就高兴，想：“不用跟师父说吧，反正我觉得他可信可不信，现在我这儿来的是佛啊！我一定要天天见他。”于是每天晚上或打坐时都想要见。

要见他，他真来，而且他越来越勤快。一开始你想他，他来，后来你不想他，他也来。开始是白天来，后来是梦中来。梦中一开始他没有什么语言，过段时间在梦中跟你说话，对你说法。只要是你过去学过什么，你认为最了不起的“法”，他一定在这“法”面前，有更深入的解释，更深入的指导。

你觉得：“我的本尊出现了，我相信梦中也就可以了，其他的地方我就不相信了。”这样一来，麻烦会越来越大。他在梦中经常与你说话，进一步白天他也讲话。这种幻听有时候就像打手机，耳中向你传来声音，或者是遥远的地方传来，或者是比较近的地方传来。有了声音以后，看到影子也就不远了。这些情况都与执着有关。

现在有个别学佛小群体十分奇怪，一些离幻听、幻视不远的怪人，成了教人学佛的导师，这真是自古以来稀见之怪现象。其间的学人最无辜，如果这导师仅是一般问题也就罢了，一旦出现“命令式幻听”，命令他持刀对大家行凶或跳楼去天国，那大家可倒霉了……

为什么说修行人要处理好与指导老师之间的关系呢？因为你有层贴着身体的衣服，禅宗称之为“贴肉布衫”，在贴肉布衫这重执着解脱不掉时，你的老师可以帮你解除。但是如果关系处理得不够良好，即使老师要帮你解除这重执着，你第一个不信任的一定是他，这就是魔钻空子的地方。

很多地方魔可以钻空子，刚才所说的是见光、见花的这些魔。第二种情况是烦恼魔。拿到修行问题上来说，处理不好关系，烦恼魔便钻进来了。“我这老师不好信任了”，怎么办呢？考虑其他的方式吧。或者从书本来延续修行方法，自己继续向下摸索；或者从其他渠道。当从这些渠道来摸索时，烦恼魔便产生了。

他进来时，更高明的思考就出现了：“你的老师，因为那次说的某一句话不圆满，所以你足可以放弃他。书上这么说也好，那么说也好，一定比那老师高明，你放弃他吧！”只要产生了一念的“放弃”，烦恼魔就乘虚而入。很多烦恼魔就起来了：“我这么多不顺的事，怎么能解除得了啊？我那老师，靠不住！”

谈到修行，最核心的是理论，是修行的正理。修行的正理来源于你实际用功的指导老师。也就是说，从根本上来说要看你与指导老师的渠道通不通畅。这很重要。

找来些许依靠

修行这件事情，外人真的指导不了，确实就得靠你的指导老师。

你不信任指导老师的话，你愿意将命交给他吗？这里容易出问题。所以宗喀巴大师列了五十种魔障。这些魔障都取决于一个修行基础：如何处理和衡量修行者与指导老师之间的传承关系。理顺传承关系后，有时候几天之内，渠道通了，甘露从这边流到那边也就大事已毕。要不然，有时候一年的修行，五十年还完成不了。

所以传承的渠道至关重要，“用功”的师承关系真是子孙庙中的活计，这不是讲“大众管理学”的十方丛林。性命攸关，没有“共同资源”一说，哪有共同生产共同享受？连当年佛都不会惠施阿难禅定三昧啊！

学佛，最终来说，首先从世间的道理辩论到佛教，佛教的道理从小乘辩论到中观，从中观的道理辨析到了实修，从实修辩到了正见的完整性，从正见推到了最后的互相传承关系。传承关系最终推到了师生道义。

佛教是一个神圣的宗教，到最后难道变得庸俗了吗？在这一点上，如果从“经验相传”来说，还真是有一点庸俗。但是俗的，我们需要。这没有办法，因为我们真的还都是一些俗人，俗人就需要这样一种方便，需要老师，需要面对面地耳提面命。

按照月称论师对于释迦牟尼佛的诠释，他认为释迦牟尼佛有三身，法身境界本在涅盘，报化二身是众生受用之身，从来没有进入过涅盘。佛的化身在虚空中随时都在示现，众生需要的修行方法他都在向我们传递。即使在传递，我们理会到了吗？心中有没有一个真正接触到佛的碰撞点？恐怕很难。

讲到第四焰慧地，将焦点逐步引导到实际修行这件事情上来时，希望大家不要将其理解成为迷信。但愿大家都能对自己的法身慧命有一分珍惜，对于修行这件事抱一个良好的心理准备，有一个良好的心态。心理准备是充分、合理的，进入修行轨道后很多事会四两拨千斤。可谓：“难，难于上青天；易，百草头上祖师意。”这草尖上，真的就有祖师意。

以生命为梦想，随梦想去远航

我个人来说，还没有真正理解“祖师意”的能力，但是在实际修行的过程中吃过一些苦头、犯过一些错误，而且接受过一些有经验的长老的指示，有中观的指引，所以有些许判断的依靠。这里就算是和大家的一个交流。

用功这件事情，其实走在路上可以用，坐在房间里可以用，躺在床上可以用，在谈话之间也可以用。但用的是什么呢？看大乘的修道，是正见为第一。将正见放在第一位，便很容易用功。

你有一位很亲密的朋友，以前见了面大家都是谈你对我错，但是学了中观以后，可以开始观照一下：我认为朋友很“好”，他“好”在哪儿？好好一想，“友情”确实只是个概念，不是真实的事物。

我们到网上去买东西，在淘宝网上一下子淘了一大堆好东西，但真淘到了吗？“淘”的过程，是一个用网络来完成自己想法与念头的过程。等到东西已经买到手，念头过去了，衣服其实并不重要，放在哪儿都想不起来。念头一去不复返啊！是不是？

很多时候，人们购买东西是在完成妄想。去打击坏人，也往往是在完成一个正义的妄想。去旅游朝圣，往往是在完成一个渴望圣地的妄想，因为它悬得太久，实在忍耐不住，于是买飞机票飞去了。等到一回来，一个常常的感受是什么呢？不去，可惜；去了，后悔。没有去时不如意，回来以后仍然不如意。去和来之间到底有什么关系呢？

人们一直在处理概念，用它来编织人生的很多梦想。但不能没有概念，不能没有这些梦想，我们以梦想为生命。

月称论师十分通情达理，让人们确定暂时的世俗谛，和其光而同其尘，深度认同世界的不完美性。你如果觉得印度好，可以这么认为，不要认为那是空的，可以去朝圣。满怀着激情去，带着荣誉的概念成功回来，可以。因为我们现在真的是抛不下这些东西。

虽然可以想到：买东西是在完成概念、完成妄想，打击坏人也是在完成妄想，交朋结友也是在完成妄想，做一个事业也是在完成妄想……但月称论师还不允许我们真的一下子彻底砸碎这些妄想，将这些东西变得彻底没有。月称论师说，“真的彻底没有”称作“断见”，不能建立断见。

在这一情况之下，虽然人生的五光十色都是梦想编织的，但就在梦里做梦吧！在暂时的情况之下，这个梦还非常有必要，对于大家来说，现在的生命就是梦想，还不能用其他东西来替代。一旦打碎了梦想，我们对生活会绝望。在这种情况之下，就延续梦想，随它去远航。但，在梦想的同时，最好还是有点修行。

第十一讲 静虑摄诸魔

安那般那：五地谈禅第一种

前面讲过第四菩提心焰慧地，了解到怎样精进才能无过失；怎样精进才能以最捷径的方式获得“道”；在精进过程中，最为核心的是与人无我修行相关的三十七道品，其中到底包含了哪些内容。对于三十七道品，尤其是与实修有关的四念住、四正勤等修行方法，也作了一些分析。

下面学习第五菩提心难胜地。在以智慧为主的菩提心中，五地菩萨虽然也兼修其余五度，但主要的修行方式是静虑。

静虑，换言之(或者换一种翻译方法)就是“禅定”。禅定的“禅”到了中国后，有很多的意义。最早传到中国来的“禅”字，代表的是“安那般那”。在道安法师及以前，安那般那的主要修为，以《安般守意经》所倡导的念入出息(数息观)为主。如果拿到四念住中来说，是指对分别心杂念的锻炼。安那般那的修习，与现在南传佛教内观禅的结构基本一样。

在中国，安那般那禅是魏晋时期就已经风靡的修行方法。早年的佛图澄、道安大师等，均是修习安那般那禅的高手，他们的后辈弟子才逐渐广弘大乘佛法。

这几位大师虽然应用安那般那禅修，但却极为重视般若正见，即便当时译出的般若典籍尚十分缺乏，但研寻之志从未改变。

道安大师生于东晋怀帝永嘉六年(312年)，卒于孝武太元十年(385年)，终年七十四岁(一说年七十二)。出生在常山扶柳县(今河北省冀县境)的一个读书人家中。乱世父母早丧，由外兄抚养，七岁读书，十五岁时对五经的文义已经十分通达，转而学佛。十八岁剃度出家(据《名僧传抄》)。因为形貌黑丑，不为剃度师所重视，但田地工作从无怨色。二十四岁时在石赵的邺都(今河南省临漳县境)遇见佛图澄大师。澄大师非常赏识，道安大师对佛图澄大师持弟子礼。十三四年之间，他经常代替佛图澄大师讲说，普释疑难，赢得了“漆道人，惊四邻”的美誉。

佛图澄大师归逝后，社会变乱，道安大师离开河南到山西临汾县居住，地方偏僻，借以避兵祸。竺法济、竺僧辅与竺道护等都先后冒险远集，和道安大师共同研究后汉安世高所译的禅观方面的《阴持入经》、《道地经》与《大十二门经》，并作了注解。

后来，道安大师到比较安定的襄阳住了十五年，深研诸般若经典。据《出三藏记集》卷十五说：“初经出已久，而旧译时谬，致使深义隐没未通；每至讲说，唯叙大意，转读而已。安穷览经典，钩深致远；其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》诸经，并寻文比句，为起尽之义，及析疑、甄解，凡二十二卷。序致渊富，妙尽玄旨；条贯既序，文理会通。经义克明，自安始也。……翻译转梵，离文合义，妙典可徵，实赖伊人。”

道安大师在襄阳，每年讲两次《放光般若经》。《高僧传》说：“四方之士，竞往师之。”可

见当时法席之盛。

道安大师自始就注重禅定止观，自然是受了佛图澄大师的影响。他认为禅修达到高深的境界时，“雷霆不能骇其念，火燋不能伤其虑”(《人本欲生经注》)，同时还能发生种种神变(《安般注序》)，但它并不是禅修的真正目的。禅修的真正目的在于契入“无本”(即本无)、“无为”而“开物成务”。“开物”是“使天下兼忘我”，“成务”是“无事而不适”(《道地经序》及《安般注序》)。也即要从禅修所得到的境界中，使大家忘我、尽性而世界安乐，不仅仅是追求超自然之神力。《大十二门经序》说：“明乎匪禅无以统乎无方而不留，匪定无以周乎万形而不碍，禅定不愆，于神变乎何有也。”这说得非常明白。襄阳名士习凿齿致谢安书中，称赞道安法师“无变化技术可以惑常人之耳目”。

道安大师自始就重视《般若经》的研究。他认为研究般若经典不能单用“考文”、“察句”的方法，而要披开繁复的文句体会它的精神实质(《道行经序》)。有了这样的体会，才不至于将虚豁的真如或“本无”当做能生万有的第一因(《名僧传抄·昙济传》)，也才能将第一义谛与世俗谛不一不异、不即不离的义理相应在行动上(《合放光光赞略解序》)。

苻坚建元二十一年(东晋孝武帝太元十年，385年)二月，道安大师圆寂于长安五重寺。道安大师是安那般那禅修法门的代表人物，主导的理路是：藉由禅修契入般若正见。

莲社开宗：般若为净第二种

道安大师在北方及中南弘传安那般那禅修与般若见地时，他的弟子辈就有一些人开始到南方弘传大乘，着名的是慧远大师(334-416)，到江西庐山开创念佛道场，成立了中国净土宗。

慧远大师是雁门娄烦(今山西宁武)人，出身于仕宦家庭。年轻时志在儒学，而政治动乱的东晋社会使他产生了避世思想，久怀隐居之愿。

长大以后，他打算远渡江东，而东晋连年北伐，中原再度陷入极大的混乱，南路阻塞，使他不能如愿南下。当时，佛图澄的大弟子道安大师立寺于太行恒山，宣传佛法。大师听说后，便携同弟弟前往恒山，拜师求教。上山以后，他听道安大师讲解了《般若经》，“豁然而悟”，叹息说：“儒道九流，皆糠秕耳！”(《高僧传·释慧远传》)于是毅然与弟弟同时落发出家了。

在道安大师的弟子中，慧远大师“厉然不群，常欲总摄纲维，以大法为己任”。他贫旅无资，连衣服也常常缺乏，可是始终夜以继日地刻苦学习，二十四岁时便开始讲解《般若经》。般若学所宣扬的“实相”，听众往往感到很难理解。有一次，一位听众对道安大师阐发佛法的论着《实相义》提出质疑，慧远大师援引《庄子》义作类比，来解释实相，使听众很快明了。从此以后，道安大师唯独允许慧远大师不废俗书，可以引佛典以外的书籍来比附说明佛理。

公元365年，慧远大师随道安大师到了湖北的襄阳避难。当时，名僧道恒在荆州一带宣扬般若学的“心无”义，影响颇大。慧远大师奉师命前往慰问患病的竺法汰，时逢其令弟子昙一辩驳道恒“心无”义。大师就席之后，攻难数番，关责锋起。道恒自觉义途差异，神色微动，尘尾扣案，未即有答。慧远大师说：“不疾而速，杼柚何为？”在座的人都笑了。“心无”之义由此而息。

“不疾而速”是出自《易·系辞》。“杼柚”是织布机的部件，“杼”即梭子，“柚”即轴子，引申为“反复思考”的意思。“心无”义主张心体“豁如太虚，虚而能知”，所以慧远大师反驳说，既然“心无”能“不疾而速”，你又何必苦费思索？大师巧妙地援引《周易》驳斥道恒，使他放弃了“心无”的主张。

江州(江西九江)刺史桓伊在庐山的东面为迎接慧远大师而专门建造了房殿，大师到来之后，就地开创白莲社，将该院创建为东林寺。

大师在此一住三十多年，直至八十三岁往生。着作有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》、《沙门袒服论》等论文四篇，有《庐山出修行方便禅统经序》、《大智论钞序》、《阿毗昙心序》、《三当度论序》、《念佛三昧诗集序》五篇序文，此外有书信十四篇以及一些铭、赞、记、诗等，主要收集在《弘明集》、《广弘明集》与《出三藏记集》中。

慧远大师被后人尊为净土宗的初祖。

慧远大师的时代有很多善缘。例如，鸠摩罗什大师当时即将入关，还在入关的路上，慧远大师给他的欢迎信就已经寄到了。信中说：

大师入关，我不能亲自来迎接是因为我有一个僧团需要管理。现在的社会还不够稳定，但是我们隐逸在庐山地区，却有很多人在学佛。有很多高人与社会明达之士，现在都放弃对名誉地位的执着，开始学习佛教了。我非常希望能及时读到大师这一路上翻译的梵典，所以每当您将梵文本翻译成汉文时，希望能寄一份到我这儿。

大师在庐山组织了两三千人的僧团，进行般若的学习并开创白莲社时，鸠摩罗什大师已经抵达关中，很多新译的经典已在内地传播。当时处在这种相互应时沟通的状态，使南方满含般若智慧的净土宗弘扬得有声有色。

慧远大师当时弘扬的是以般若为基础的念佛法门，在庐山建有般若台，后人也称为讲经台，他还延聘佛陀跋陀罗等大师翻译《华严经》，做了很多工作。那时候，“般若”这一至为严谨的法要逐渐得到推广。与此同时，“清谈”的习惯在魏晋时期也已经传扬开来了。

六家七宗渐形成：般若玄谈第三种

经过鸠摩罗什大师之前几代法师从简到丰的翻译过程，汉传佛教的很多“名义”与印度佛教已经连接上了。到鸠摩罗什大师时，形成了一个集大成的气象。当时的三千义学僧侣围绕着他，云集在终南山边“草堂营”，大师手持梵卷，口出秦音，弟子下坐，全力记校，帮他做翻译的工作。这期间不少宗派都逐步兴盛了起来。

但般若中观的弘传并不顺利，尤其佛教般若的“名义”，大江南北并不能很好地统一。比如“空性”这一词，在当时长江以南就有好几位论师将它直接解释成为“道”，就是《道德经》中所用的“道”。在此之前，“般若”、“中观”、“空性”这些名词在中国人的习惯中不常用，用什么词汇呢？就用“道”。还有法师将修为的过程称为“德”，相互借用，出现了佛、道、儒混用的局面。“般若”、“涅盘”、“无生”、“不生不灭”等法义很难去确定，南方与北方论师们的争议，其实因为翻译名义的定义规则不够统一。

魏晋期间，这种局面持续一百多年以后，大江南北有名的论师至少就有七位，这七位中有两位基本持同一宗旨，可分可合，加上另外五宗，就形成了六家或七宗。

这六家七宗各有所执、各有所主，因为对“道”或“涅盘”等关键语义的用法及内涵理解不同，便有各不相同的提倡。

比如，清辨论师在《般若灯论》中提及的“外境真实，内心无自性”，这种思想便是当时的一家。护法论师提倡的“内心真实，外境虚妄、是无自体的”，这种思想也是其中一家。

这些思潮的形成，有些出于思想的判断，有些纯出于生存需要。“不拿佛法做人情”，这句话，古代就已经在接受挑战，何况今天！

僧肇大师与《肇论》：我国中观第四种

鸠摩罗什大师座下有一位高足——僧肇论师，对六家七宗的形成十分关注。

僧肇大师是东晋时京兆(今陕西西安市)人。少年以佣书为业，于是得以历观经籍，同时也爱好老庄之学。他认为《道德经》对于玄远之“道”还未尽善，后来看到旧译《维摩经》，“披寻玩味，始知所归”，因而出家。不久就以“善解方等，兼通三藏”而闻名。鸠摩罗什大师于晋隆安二年(398年)到姑臧(今甘肃武威县)，大师远道往从学，成为鸠摩罗什最初的弟子，被称为“法中龙象”。

鸠摩罗什大师在姚秦弘始三年(401年)时到达长安，僧肇大师随行。既而秦主姚兴请鸠摩罗什大师入西明阁及逍遥园翻译佛典，僧肇大师与僧睿法师等相助详定，列席译场，咨禀鸠摩罗什大师，所悟更多。

弘始六年(404年)《大品般若经》译出后，僧肇大师着《般若无知论》，共两千余言，鸠摩罗什大师大加赞赏道“吾解不谢子，辞当相挹”。那时大师才23岁。鸠摩罗什大师译出《百论》后，僧肇大师又作了一篇序文，阐明全论要旨。弘始八年(406年)，《维摩经》译出后，僧肇大师又条记鸠摩罗什大师的口义作为经文的注解，并为之作序(此序已佚，现存“经注”，系糅合罗什、僧肇、道生、僧睿、道融各家的注解而成)。

约在弘始十年(408年)夏末，道生从关中回庐山，拿《般若无知论》给隐士刘遗民看，刘遗民赞叹说：“不意方袍复有平叔。”因而又呈慧远大师，大师也称赞为“未尝有”，一起披寻玩味。第二年，刘遗民致书与僧肇大师通好，并咨问关于《般若无知》的疑义。又过了一年，僧肇大师回信告以关于佛法盛况，并附赠所作《维摩经注》一本，又叙述《般若无知论》的旨趣相答。

后来，僧肇大师又着《不真空论》、《物不迁论》等。弘始十五年(413年)，佛陀耶舍译出《长阿含经》，大师也列席译场，并为之作序。大师在鸠摩罗什门下十余年，被称为什门“四圣”或“十哲”之一，又被尊为“解空第一”。

鸠摩罗什大师去世后，他“追悼永往，翘思弥厉”，更博采众经，着《涅盘无名论》，往复论辩，有九折十演。论成后上表秦主姚兴，姚兴备加赞许，于是下令缮写，分发子侄。

弘始十六年(414年)，僧肇大师去世，年仅31岁。(《传灯录》卷二十七说大师被秦主所杀，临刑时还说有四句偈等。)

僧肇大师总结各路思想与各家所长，进行分析与料简，着作《物不迁》、《不真空》、《般若无知》、《涅盘无名》四论。这四部论被后人合称为《肇论》，它确定了中国式的中观见。

由《肇论》的传承，后面出现了三论宗。

这些宗派的逐步出现，使中国的传统文化大放异彩。中国儒家与道家对于终极生命的问题都给出过解决之道，但恐怕不够严谨，有模糊之处，而佛教给出了严谨的修行道次第。中国的儒家

及道家有一些公认的规则，比如：不能证得道，人就会执着德；不能执着德，人就会去想礼、义等“法”的问题；如果法度不能清晰，人就会去执着术，执着机巧。但这些规则还是不够修行者使用。对修行者而言，他需要更为严谨、清晰的道的延伸。从僧肇大师《肇论》以后，这种需求就得到各方面的满足。从华严宗到天台宗，到三论宗，再到后来的律宗、禅宗，各个方面都兴盛起来了。

中国历史上，安那般那的禅观修习是在这样一种背景之下才逐渐改观的。在此之前，确实有很多实修而成就的人，也产生过很多奇迹，佛教的影响大起来了。比如：有的阿罗汉从水上走过；或者两个国家打仗时，有阿罗汉腾空而起，大家看到有圣人从战场上飞过，就不打了，战争戛然而止……

大乘的宗派成立以后，人们发现，仅对于安那般那的独立修行，不如有一个完整的佛教思想体系。这也是“宗派”在中国形成的因缘。

佛教界更为重视的，是佛教的体系化思想——知其然而更要知其所以然。

这些思想体系逐步形成以后，意味着能使更多人得道，得到更彻底的道，更广泛地让人学道，也让佛教的修行团体长久地住持下去。凡是以“宗派”的方式住持下去的，传承的管理上就有序了，修行也不是盲目的了。

直截了当的中国禅宗：实践的中观第五种

这样一来，各个宗派无论从本宗的思想与修行次第的整理，还是从人员的学习与传法情况来说，都大大推动了佛教的发展，禅宗就在这段时间得以弘扬广大。

禅宗的“禅”与当时所使用的“禅”还不一样。道安大师当时所推行的禅是安那般那，是对于四念住的修习，更侧重于课上说的循身观。比如在这里打坐，可能没有想到疑情与话头，没有向不清晰的地方去。首先从清晰的地方入手，先确认我在这里打坐……任何的一行一动一念，都给自己一个确认。像这样，身与心逐渐得到同步后，心地就逐渐变得简单，与道有所相应了。

最开始的修行就是从这些简单的地方入手，禅宗形成以后，直接将最高指标拿到待人接物的细节上。比如要谈开悟，将开悟与明心见性变成了一见面马上就直指人心的事情，直接指你的心在哪里，也就不像过去安那般那念那样慢慢去培养禅定。“直指人心”与“见性成佛”成为汉传佛教的核心所在。从理念上，理论基础是中观；从实际的修行上，它更顺应中国传统文化的模式。

中国的传统文化有一个特质：一言半句代表很多意思，解决很彻底的问题，不去作繁琐哲学的分析，直截了当地承担。中国文化有这样的特质，禅宗就沿用了这一模式。简化，是禅宗“一花五叶”的共同特点。只有法眼宗说理论多一些，用很多理论阐释禅宗的明心见性与其他宗派的关系。法眼宗最早的祖师是法眼禅师，后来还有一些杰出人物，比如永明延寿禅师等。

逻辑的高阶是果证：绝言而不废理之第六

在公元904年到975年这段佛教很不兴盛的时期，永明禅师曾经对佛教中国化的完善工程作过巨大贡献。他着作一百卷的《宗镜录》，用禅宗的方法直接检验汉传佛教所有的教理结构。其中，他谈到了禅宗的三关：先破本参，再破重关，再破末后牢关。禅宗沿用的道次第很简单，就这三关。破牢关的境界相当于什么？对此，永明延寿禅师有一篇文章，说要从唯识宗谈起。

玄奘大师到印度后，在城门上挂出《真唯识量》：

真故极成色，不离于眼识；初三所摄，眼所不摄故；犹如眼识。

将这二十多个字挂在那里。玄奘大师承诺谁若能将《真唯识量》改掉一个字，或者驳倒其中一个道理，他可以为其做弟子，甚至将脑袋给他。

玄奘大师命人将《真唯识量》挂上城门，所有内、外道高手都来参加辩论，这是当时大小乘全体佛教的盛况。结果，十八天无人能敌。有人来试过，但都被玄奘大师剃度了。大乘佛教宗派给玄奘大师“大乘天”的美名，小乘佛教宗派给玄奘大师“解脱天”的美名，都是至高无上的赞誉。

理性分析与宗教体验到底要达到怎样的水平，才能真实理解《真唯识量》这二十几个字呢？这不仅是因明学，而是一个真正的“量”。“量”即所谓“证量”，它不仅是理解到、有严密的逻辑思维，还是真正的体验，是从觉受一直到果证。

永明延寿大师给它一个判断：真实的逻辑思维智慧的最高阶段，一定是果证。大师会台、贤、慈恩三家经论教法，宗归一心，遂成禅宗以来未有之巨着。他精通唯识义，云：

夫禅宗者，真唯识量。但入信心，便登祖位。

禅教和会有两种：一种是引教通宗，一种是以宗融教。凡是以宗融教者，皆近于永明大师。

所谓“真唯识量”，就是末后牢关的证悟。这一说法被沉埋了很久。即使在宋元以后，也没有多少人再延续讨论相关的问题了，因为庞大的教理似乎已逐渐与实际的修行不能磨合了，而法眼禅师创立法眼宗所彻底解决的正是此问题。

禅宗形成后，既中国化，又佛教化，非常实用。中国的整体佛教越来越与禅门分不开了。一直到民国时期，太虚大师给中国佛教进行了定义：汉传佛教的特质在禅。

禅，是汉传佛教的形象。如果说哪个宗派能用最简洁的方式诠释汉传佛教的话，一定是禅宗。
直接的突破：禅宗之中观见
禅的修行与现在学习的中观这门学问，有很多相应之处。

安那般那念的禅观，即是依照数息观，对于身心的修行。逐步让它离开“妄”，逐渐归到真实、平实的心性中，使心地不产生后期虚妄的增益，这种“平实”是禅的基础。

“禅”到底是什么？禅的两路修行模式，正是中观的人无我与法无我空性的修行方法。中观修行人无我空性一点都不复杂，将很多复杂的理论砍掉了，是对于中观所说理论的一个确认。循身观是对心与身的确认，而人无我空性的修行，月称论师与释迦牟尼佛都说：身体不是真实有体性的，是无自性(体)的，我为什么还感觉有身体呢？将这份疑情执着下去，后来一下子光明显现了，这就是人无我空性的修行方法。

要知道，前面所学的理论，一句话都不白费，每段探讨都实打实有用。对这些理论能确认到什么程度，你的修行就能有多大的收获。只要弄清楚了道理，一点都不怀疑其真实性，到用功时，受益就是直接的。

修人无我其实并不费事，也没有太多技巧可言，就是直接的突破。既然从理论上已经确定了补特伽罗、色身与所谓的“我”是无自体的，那为什么我会感觉到有身体存在，为什么我觉得身体不舒服呢？这样一种“疑”、一种不能突破横在这里，突破它，便可见到人无我的光明。

修法无我也是类似的直接突破之法，方法与条件要求略异而已。二无我的修法，即是以“疑”为加行功用，其方法之特质，必然还是这句老话：直接突破。
从理论上说，真的就是这样一句话，到后面还有进一步的引导方法。

龙树菩萨与月称论师真是讲修行的人，整部《中观论颂》，不懂的人读起来就觉得都是纯理论，全是“空”来“空”去的，不知道在讲什么；而知道了一些用功方法的人就明白，这里讲的全都是用功方法与证境。表面上是理论分析与一些错综复杂的推论，实际上不复杂，每句话都是修行。如提婆菩萨《四百论》所言“一法空性，即一切空性”，所谓“一空一切空”就是其中的一个推论，前面已经知道，这句话说的是用功直接去透析所知法的方法。具备通达一个法本性的能力，就具备通达所有法的能力。这一点都不难，修行也就是这样一步一步开始。从这样的步骤开始，修行非常安全。
还没开始就没法开始：一切诸魔莫能胜
这里就不像第四地那样去详细分析三十七道品。要学的是第五菩提心，是关于禅、静虑。

“禅”在这里也变得十分简化。此处的“禅”不是按照《安般守意经》中说的内观，而是按照禅宗的方式与思路进行诠释。
表11-1 第五菩提心难胜地纲要
表11-1 第五菩提心难胜地纲要
大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。
这里提到一个词：魔。

可能很多人都试过“修行”，但怎么用功修行都觉得格格不入。还没开始就觉得没法开始，或者刚一开始就只能结束。到底怎样才能去修行呢？问题都还是在于有一些障碍，有了障碍就很难入手。

障碍的形式是多样的。比如，有时候觉得听法时耳朵像被遮住了，别人听得很欢喜，我就听不进去，或者有关正法的道理我就是不能产生共鸣；有时候在思维正法道理，或在用功，瞌睡就来了，迷迷糊糊的。对于第五地的菩萨来说，这些都是具体而微的障碍。

佛教为什么要确立八万四千法门呢？要解决八万四千种障碍。这八万四千种障碍，五地菩萨称之为“魔”。“八万四千”不是对这些魔障的夸大，也不是譬喻，说八万四千种真的就是八万四千种。在这里的学习中，就来数一数我们的障碍。平时感觉很笼统，心中到底有多少障碍说不清楚，遇到这个事有这个事的麻烦，遇到那个事有那个事的麻烦，总是不太如意。实在讲，就是“用功总觉得进展很小”。
关于魔的问题，也是禅所要解决的问题。

第五地有两个主题词：第一个主题词是“禅”——静虑是什么；第二个主题词是“魔”——魔是什么。

“大士住于难胜地”中的“大士”，指发大心的勇士。“大心”并不是人人都有的，佛在成佛之前，被称为“大心菩萨”，可知这是个非凡的称谓。有人个子比较大，有人势力比较大，有人力气比较大，有人脾气比较大，但是发心大的人才能称为“大士”。

大到什么程度，魔才不能引夺呢？后面有“难胜”这个词。“难胜”在此特指魔不能胜、魔不

能夺。“夺”，是引夺。

到了资粮位，利根的菩萨就不会再受魔障的干扰，但条件是要“利根”。自己是不是利根呢？有魔障说明还不是最利的。到了第五地，哪怕再钝根的菩萨也不会被魔障所引夺，所以在第五地，要谈的是“降魔”，任何魔对于五地菩萨都不能形成干扰了。在此进行静虑，就将诸谛的道理分别得非常明白。

分别二谛与四谛的智慧

静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

在十种波罗蜜多中，五地菩萨的静虑波罗蜜多最为增胜，并且能善了知二谛、四谛等“善慧诸谛”的微妙体性。

《入中论自释》中说：

善慧谓诸圣人，彼等之谛名善慧谛，即诸圣谛。性谓体性，微妙智所通达之性，名微妙性，即善了知善慧诸谛微妙体性。

下表即是要学习的二谛、四谛关系(表11-2 二谛四谛关系表)：

表11-2 二谛四谛关系表

表11-2 二谛四谛关系表

二谛四谛混淆：魔的来因

魔有其来源，从内在来说是烦恼，从外在来说是天魔。从见与行方面来说，魔有一个来源是邪见，而邪见多半来源于对世间、出世间、法义、法要理解得不够透彻。

最容易出现的问题，是不能善巧地理解“谛”——胜义谛与世俗谛，或者四谛。

表格所要表达的是，二谛与四谛在暂时状况中有区别(因为有不摄法的原因)，在究竟中没有区别。换句话说，就是二谛与四谛的关系表。这句话绕口，需要一点一点来说。

“二谛”与“四谛”这两个名词前面讲过。“四谛”指的是苦谛、集谛、灭谛、道谛，在讲人无我时说得最多。四谛中首先是苦，苦有无常与无我两个因，无常与无我让我们不能稳定，让任何一件能了解的事件都具备了生灭的过程，“生灭”是不稳定的根本原因。不稳定是让众生觉得无法驾驭的主因，“无法驾驭”才是苦，它本身会变动才是苦。

无常、无我是根本的主因，世间所有的事情，接受不了、能感受到苦，都是这一原因。“苦”是怎样才让人真正感受到它是痛苦的呢？因为它们聚集在一起。

小的苦一般还能忍受，或者说可以将它放下，不予理睬，或者忽略它。而各种无常、无我的事情聚集到了一起，这就让人接受不了。说生老病死痛苦的原因也是如此。比如人要死时，伴随着身体的不适、心中放不下的事、很多没有达成的愿望……它们集聚到了一起，就让我们感觉更接受不了。所以，“集聚”是让苦升级的主因。

道谛的“道”是众生羡慕的。所谓“道”，佛初转法轮时很多人问：“佛啊，您说了世间是苦的集聚，我们想解脱。怎样才能解脱呢？”佛说：“向僧团来学道。”该怎么学道呢？道谛虽然是真理，但它的具体内容是什么呢？“灭”是道的真正内容。

中观以灭法为非有无：四谛中的灭谛

灭谛是四谛中最核心的内容。中观八大难题中，还记得最后一个是什么吗？“灭法非有无”。

不管怎么说，只要记住了，就有用。这个“灭”与“灭法非有无”的“灭”关系密切，灭的是什么呢？

灭的是“受”、“想”。

“受”与“想”是让我们确认“五蕴是存在”的核心元素。此处要将“受”与“想”灭掉！既有想法又有执着，既有贪也有舍的一个活生生的人，突然灭掉了“受”、“想”，就像进入涅盘一样在定中了。

产生这么大的变化，你能说“灭”不存在，“灭法”没有吗？拿世俗的眼光来说，“灭法”肯定要存在。你不确定“无”的存在，如何能替换得掉“有”呢！

就像因与果，我们说因与果是无自体的，应该可以将“因果无自体”的道理立起来吧？“因果无自体是真理”这句话应该可以立起来吧？但是如果确定“因与果无实体是真理”是有的，就错了，因为“因果无实体是真理”这一句话也是相对的。如果将它确定为一个绝对，就有可能反推出“因果真实存在”。

为什么呢？

如果确定了“因与果是相对的”这句话是真实存在的，那么“因与果是相对的”这种存在有一个对应的不存在的东西。也就是说，低层次的可以超越，但对高层次的确定是相对的。你确定了一个存在，就一定会有它的灭法(消亡)。你要确定它的发生，就要确定它的消亡；你要确定它的消亡，就已确定了它的发生；你既确定它的发生，就已确定它的第一因。

灭的第一因是什么？“因与果无自体”这个真理的第一因是什么？是找不出来的。就像这盆花，如果确定它是存在的，那么它到底是从无到有还是本身就有？如果说这盆花是从无到有的，那么让这盆花产生的最近、最隔壁的一个原因是什么？如果找不出它隔壁的第一因，就不可能确定这盆花是存在的。比如说你动了一个坏念头，是什么让它动起来的？总有坏念头之前的第一个因吧？如果没有因，怎么能说坏念头是“有”呢？

找不到第一因，最好还是别确定“灭法”是有还是无，中观就以灭法为非有无，很明显，这样才合理！

小乘四果位：小乘以灭法为存在

同理，在此灭谛要确定“灭法是有无”，确定它的生灭性，灭受想才算是一个果实。虽然中观否定了它，但在此没必要否定它。在小乘人苦集灭道四谛的概念中，灭法就是存在，就是有的。不能说它“非有无”，它一定就是“有无”的，在“有无”中它站在“有”上，证得灭谛后的果位都是相对于欲界进行说明的。

在欲界、色界、无色界三界中，小乘的果位与欲界有关的有三个，与欲界无关的有一个。

与欲界有关，即仍会到这个世界受生；与欲界无关，即彻底不在欲界五行中，所谓“跳出三界外”。还没有跳出三界的是前面三个果位。

一共有四种果得到灭谛，即小乘的四种果，阿罗汉称为第四果。一果阿罗汉、二果阿罗汉、三果阿罗汉其实是权宜之称。准确的称呼，初果称作“须陀洹”，二果称作“斯陀含”，三果称作“阿那含”，四果才称作“阿罗汉”(但中国人喜欢简单，就用“阿罗汉”代表四种果)。其中前面三种果是用与欲界的关系来确定果位的高低。

比如，初果阿罗汉仍然还要来欲界受胎，在人天往返七次(天界、人间各转生七次)才能圆满其修行，最终获得第四果；二果阿罗汉称为“一来”，他还要在欲界的人天往来一次；三果阿罗汉就“不还”欲界了，但是他这一生还是在欲界中；四果阿罗汉出离三界。

这是以果报来说明。比如一个证得初果的人，能说他已经七次往返人间吗？不是这个意思。“七次往返”是依果报来说的：如果他舍报，重新再受生，重新受生是对于他综合修行与业力的评审，看他下一次得到什么果报，下一次的果报就确定是七次往返。用此标准来说明七次往返、一来、不还与出离欲界。

当然，“存在灭法”是这些果位的理论来源。反之，不管小乘四果何等解脱自在，如何有价值，这种“存在灭法”的理念，终归还是小乘。无论现代人怎样为之重塑形象，还是在“有无”中的灭法判断，谓之“小乘”实不为过。

小乘四谛不摄净土法：四谛法的范围

依苦集灭道的方式证得阿罗汉的四种果位，其中有一些与大乘二谛道有关的问题。

令荆棘丛中下足，为使小根者暂脱轮回苦，故以大悲现化城。按轮回与涅盘之因与果，显示所取所舍各有因果，故此处分为四谛(有不摄法，如净土等)。

令月明帘下转身，为使一切诸法凡暂时的、显现的，皆归入分别心之所境，佛性为胜义谛(无不摄法，间接讲述净土故)。

一、灭谛不摄胜义谛，执灭法为有无故。

首先是灭谛。一个人证得灭谛后，是不是对世间、对欲界便彻底解脱？依小乘人所希求的果位而言，确实是解脱；但对大乘而言，还是不够圆满。针对大乘佛教，小乘的四谛果位并不能摄尽三千大千世界的所有法。

有人说：“苦集灭道四谛既然是真理，是不是可以应用于任何范围？对任何事情，是不是都可以用这种方式归纳？”

不是，它有摄不尽的法。比如，灭法不能含摄清净名言。西方极乐世界、东方净琉璃世界等净土，称作“清净名言”，这便无法用灭法进行说明，所以“灭法”有一定的局限性。为使小乘根基的人暂时脱离轮回之苦，释迦牟尼佛以大悲心而宣说苦集灭道的“化城”。

“令荆棘丛中下足”，这里引用了憨山大师的话“荆棘丛中下足易，月明帘下转身难”。说的是两重境界：一重境界是关于四谛、人无我空性的证悟，一重境界是关于大乘二谛法的证悟。“月明帘下转身难”是关于大乘法无我空性的终极证悟，而“荆棘丛中下足易”是人无我空性的直接入手。

“为使小乘根基者暂时脱离轮回苦，故以大悲现化城”，佛以大悲心示现一个化城，按轮回与涅盘的因与果来显示所取所舍，所以分成了四谛。

《入中论自释》中说：

为显示所取所舍各有因果，故说四谛。所舍品谓杂染法，其果谓苦谛，因谓集谛。所取品谓清净法，其果谓灭谛，能证之因谓道谛。

四谛是针对有轮回、有涅盘的世间的——苦与集是轮回的，灭与道是涅盘的，舍苦与集，取灭与道。

释迦牟尼佛用这种方式示现化城，让小乘人暂时住到化城的安乐中，就像一个人担着担子实在走不动了，就先找个安乐的地方休息一下。“休息一下”并不是目的地，但能解决问题，让将要放弃的信心得以稳固。因此，“化城”可以让小乘根基的众生得到一个暂时的安乐处，此后再得到大乘果位。

在小乘法中，佛说出“苦集灭道”的四谛实际出于这种因缘，但是灭谛有不摄法。

二、不摄法，指摄不尽现象界中之法类。二谛四谛之不同，最明显处，为清净名言的净土显现法。

“不摄法”是什么？就是摄持不完、摄持不了、包含不圆满的法。四谛包含不圆满的法，主要与净土有关，即所说的“清净名言”。

比如说释迦牟尼佛的化身与报身像金刚一样往来人间，或者安住在三千大千世界中，此类法义在四谛中是不存在的。无法对小乘人说有个西方极乐世界，或者劝某位阿罗汉去往生。佛让他往生可以，我们让小乘阿罗汉往生就不可能。证悟阿罗汉或者修习阿罗汉法要的人会觉得，这是一个错误的理论，是“非佛说”，因为他们灭谛的法要中接受不了清净名言。

所谓“清净名言”是说，佛还经常来世间，示现化身度人。

阿罗汉会找很多理由反对你的说法。你说阿弥陀佛会来接引，他说经典中没有出现阿弥陀佛；你说释迦牟尼佛示现化身，成为高僧大德普度众生，他说佛一灭永灭，只能在历史上出现一次，“一世间一能仁”，如果说现在释迦牟尼佛还化生人间度众生，那是“邪见”，等同魔说。

现在的南传佛教界，还有很多人因为这件事，对大乘佛法不理解，尤其净土说、华严境界说、法华境界说等。天台智者大师说“楞严一会，俨然未散”，现在有很多人在证悟大乘根本定时，亲见释迦牟尼佛仍在说法。阿罗汉对这些事件进行判断时，会认为是“魔境”，不可能如此。因为释迦牟尼佛在两千多年前既然已经圆寂，就不可能再来，根据佛亲自的教诲，一个世间佛只会来一次。

这是因为阿罗汉无法接受报身与化身的理论，他所接受的是法身(自性身与空性身)。而报身与化身恰恰是“清净名言”，就像《如来藏经》所说，人人心目中都有一尊成就了三十二相、八十种好的佛在放光。

有人说：“我承认心目中有尊佛在放光，我的自性与佛一样圆满。但是要说他有三十二相、八十种好，我就不信了。因为前面与自性有关，后面的三十二相与八十种好与佛的圆满功德有关。我承认我将来会成佛，心地也是本来清净，与佛一样的，但是说他有与佛一样的功能，我不相信。”

清净名言的说法，是要确指众生现在的功能与佛也一样，不仅是将来要成佛，现在心地的本源就与佛一样清净，而且佛通过三大阿僧只劫才能修圆满的各种神通智慧，在众生的自性中早已圆满具足。

我们得确定这一点。否则，等于是不相信清净名言的存在。所谓的“清净名言”，就是让你放弃掉“我就是个凡夫”的想法，让你相信你是一个已经成功的佛。《法华经》中说：

一称南无佛，皆已成佛道。

不是“将来成佛道”，也不是“必定成佛道”，而是在念“南无佛”时，你是一个已经成就的佛。

对阿罗汉讲“清净名言”，他接受不了，肯定要马上反对你：“这纯粹是外道！”为什么？因为苦集灭道的四谛法中，说得很简单：舍的是苦与集，取的是灭与道。要取的道，最核心的部分是灭“受想”。不管心中是否有一个具足五眼六通的佛，魔也不要，佛也不要。他会认为：“五眼六通的佛与我无关，我的佛果就是灭定，灭定才是我要的。”

四谛的法要摄持不了净土、如来藏这些智慧，所以无法相互汇通。佛在阐述四谛时，目的不是让阿罗汉去圆满理解究竟的菩提道与如来藏(不需要他们圆满理解)，只是给他们以暂时的安住，示现“化城”。在汉传佛教界，“化城”的说法都是指小乘——幻化的城堡，如同海市蜃楼一般。

大乘二谛没有不摄法

二乘人与大乘人确定的修行模式不同。虽然佛说了很多谛(真理)，但是现在中观只沿用二谛，不用四谛。用四谛会留下后患：你一定要认同“灭法”，并且无法完整地梳理世间的存在，这便不“了义”。

所以用“二种谛”梳理，一个是世俗谛，一个是胜义谛。对应四谛来说，世俗谛包括三方面：苦谛、集谛与道谛。此处将灭谛归入胜义谛，但不是圆满的胜义谛，而是说它可以朝胜义谛发展。

《中论》说：
诸佛依二谛，为众生说法；一以世俗谛，二第一义谛；
若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅盘。

因为可以灭“受想”，阿罗汉灭受想后，未来也终将得到胜义谛的大空性。此处的胜义谛没有不摄法。“没有不摄法”就是没有“包含不了世间法”的问题，主要解决的就是净土的问题，大空性可以包括报身化身、神通智慧、放光动地等。

清净名言在二谛中之判定

第四讲已见过这张图(见图11-3
二、三转法轮抉择差别会通)。对胜义谛，二转法轮与三转法轮的判摄有所不同，关键区别就在“清净名言”。二转法轮将清净名言说成是世俗谛，三转法轮的判摄将清净名言说成是胜义谛。

也就是说，当下存在的净土，虽然现在看不到，但它必将在成佛时显现。净土的问题——或者说一个杯子的净土问题，或者说一个凡夫身上的净土问题，在二转法轮时说它是世俗谛，三转法轮时说它是胜义谛。

三、《金刚经》云“离一切诸相，即名诸佛”，即是将清净名言中的净土也放入世俗谛而作破除，而舍离。实为不舍，间接获证故，大空性即自受用的万德佛果故。

此处“相”指清净名言，也即“功德的形式”。佛说《金刚经》时，有很多人供养鲜花、净水、饮食、卧具等，供养之后，佛说出很多法要，比如不住相布施才名布施，还有就是关于佛。什么是佛？“离一切诸相，即名诸佛”。“不住于相”，就是直接将清净名言的问题放下。所以《金刚经》属于二转法轮，这是二转法轮的修行。实际上是不是放下了？单独地修行大空性，是不是在否定净土的存在？

不是，这是否定不了的。

二转法轮的诀窍在哪里？诀窍就在于，虽然间接要承认如来藏的存在，但是现在就否定，将如来藏也说成是“世俗”的。因为现在不否定它不行，对老百姓而言，如来藏与庸俗的五浊恶世完全是捆绑在一起的。只要说如来藏“有”，他一定相信五浊恶世也“真实存在”，根本与空性不沾边。如果要承认如来藏与清净名言“有”，对凡人而言，便等同于让他不相信清净名言。承认如来藏“有”，就让他永远都得不到如来藏。

为什么？因为在常人的概念中，如来藏一定是与五浊恶世捆绑在一起的。二转法轮，是利用核心正法让更多有缘人得道的时期，佛一定会减轻负担，用直接推进对空性修行的方式，使更多人直接进入胜义之门。

二转法轮的胜义谛就简单了。虽然二转法轮并没有彻底反对过清净名言，但是表面的语言处处在反对。因为对凡夫而言，清净名言是与不清净的世间捆绑在一起的。如果确定清净名言，对一个不成熟的人说它是有的，他就一定会将甘露与毒药一起吞下去。他会认为：因为净土是存在的，所以五浊恶世也完全真实，不需要放弃对它的执着。这就麻烦了。所以，佛选择单独的空性，确定为胜义谛，将其余部分都说成是世俗谛，这是十分善巧的。

中观密护净土

对我们来说，有一个需要关注之处：既然空性是胜义谛，是自受用身，那么对于清净名言，包括自性中的净土与佛功德，中观是不是真的在反对呢？

其实哪里会真正反对？放下了它，才能得到它；不放下它，就永远都得不到它。因为放下了它，所以得到的是圆满的胜义谛；如果不放下它，得到的只能是不清净的，清净的与我们无缘了。

此处，中观的善巧可谓用心良苦，而且极其符合现前众生的根基。我们现在没有多大的能力去抉择得很深很广，只能用尽量减轻负担的方式，先了解空性是什么。此处的胜义谛是圆满的胜义谛，没有不摄法(没有包含不了的)，也就是说，其中包含了净土的智慧。

比如一个拳头，说“拳头的正面是我的手”，会否定“背面也是我的手”吗？不会否定。肯定正面，也就相应认可了背面。确定胜义谛空性的究竟意义，才是在真正认可净土。

中观历来所破的如来藏，都是实有的如来藏，并没有破过自性空的如来藏。而且，因为剔除不净名言，并破除实有的如来藏，由证空性而获清净如来藏，所以中观是真正密护净土的派别。难怪当年净土宗是由重视般若的慧远大师亲创。

这里不能只看表面，不看背后。现在学二转法轮的胜义谛大空性，表面看似乎是在反对净土宗，所谓“佛来佛斩，魔来魔斩”，净土也是自性空、不可得，这里似乎没有确定让人往生与修行的路径，好像是个反对者。但是从根本上来说，只有这种方式才真正让大家有可能往生净土。

如果天天说清净名言，得到的便是不清净的世界；如果说空性，清净名言是必然会得到的附属产品，对于不清净的五浊恶世的执着就真的能放下了。这是确立宗派的诀窍。也可以说，现在

看起来似乎没有反复提净土的智慧，但这才真的是净土。我曾在弘扬净土宗的庐山东林寺讲空性正见，否定一般人概念中实有如来藏的虚伪性。我相信这才是真正的净土宗，真正揭示出了见阿弥陀佛的路径。

通过这些图表，应该已经从理论上梳理清楚了。只有不经常提清净名言，用空性的方式梳理清净名言，才可能得到圆满的胜义谛。否则，天天提着“念佛”、“往生”、“功德”在说，得到的却是五浊恶世。

净土修行至关重要的部分，还是建立在对于两种执着(人我执着与法我执着)的清理上，这是一个核心。否则，释迦牟尼佛为何在《阿弥陀经》中说：

若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱。其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。

“现在其前”是什么意思？突然一下来了。“七日”是持续，通过这种持续，对于二取的执着真的能放下了，接触到胜义谛的清净自性时，阿弥陀佛才“现在其前”。那是你得到空性时必然的奖赏——佛来了。并没有追求佛，佛也会来。只有在这种情况下，得到的证悟才是真实的证悟。

取乎其上，得乎其中

中国人的智慧高啊！有心栽花，无心插柳，就是这种关系。

对于“阿弥陀佛现在其前”的问题，将来还要讨论。为什么是“现”在其前？因为清理了二取执着以后，阿弥陀佛的清净境界一刹那之间就显现了，五浊的不清净境界彻底消失了。三重境界各有所主，清净的境界出现时，五浊恶世的境界就彻底看不到了，这是一个相互替代的关系。

如果还认为一条绳子是蛇时，你不可能将它看成是麻。等你确定这是由麻搓起来的一根绳时，绝不可能再产生对“蛇”的恐惧心。当你亲见净土时，五浊恶世的浊乱之相就已彻底消失，想找都找不回来了，在此状态中才是真的往生，否则与往生无关。

“往生”是件简单的事吗？在此而言，并不简单。如果不是用清理两种执着，然后证悟空性的方式，你才念了七天，只给阿弥陀佛这么短时间，让他从十万亿国土之遥的西方世界一步一步地走来，要走到何年何月？你才和他打了七天招呼，他一下子就从十万亿国土过来，速度太快了，不可理解。你不预约，怎么可能这么快？只要现实的世界存在，实有的世界存在，速度永远不可能这么快。怎么才能达到？五浊恶世没有了，幻相已被清理，清净的世界出现，这时阿弥陀佛才“现”在其前。

图11-3 二、三转法轮抉择差别会通

图11-3 二、三转法轮抉择差别会通

“上”为“大空性”，“中”为“清净名言”，“下”为“不净名言”。取乎其上，得乎其中；取乎其中，得乎其下。取“大空性”，能得“清净名言”；取“清净名言”，得“不净名言”。

中观密护净土，真实不虚。

第十二讲 密护诛杀，佛之与魔

说空性得净土，说净土没净土

二转与三转法轮的胜义谛，越是末法时代，越容易模糊不清。

尤其关于二转法轮的胜义谛部分，出现了什么情况呢？

分上、中、下，按照二转法轮的要求，是“取乎其上，得乎其中”，说空性就得净土；“取乎其中，得乎其下”，说净土就得个不净的土。

中国古人有智慧，这句话用到此处最合适不过。咱们这才真是“取乎其上，得乎其中；取乎其中，得乎其下”，不是说净土就有净土，反而是说净土就没净土。是不是这样？

但在此并不是否定说“净土”话题的人，而是要求“严谨性”，不严谨的理念很有可能是颗粒无收，却还自以为功莫大焉！其中确实太容易出问题，它不仅仅只是一个表面的说法。其实，各宗都是有一些“密意”的，这是要间接表达的内容，并非直接一句话就能说完。

二、三转法轮，大概可以确定的密意是什么？

二转法轮直接说如来藏的空性，密意所指的是佛的世界、净土是以本质空性的方式存在的。虽然没有说存在，或者一直在反对存在，但他要说的确实是它。二转法轮的“密意所指”，实际是安立净土的智慧。

三转法轮时时处处都在说净土、如来藏、佛功德、佛的神通变化，它的密意是什么？密意是如来藏、佛的世界本性都是如梦如幻的，这又是二转法轮的宗旨。

密护岂是诛杀

佛教自古以来就只能用这种方式向下传递，所谓“密护诸宗”，或言“以法护法”！

一个学般若、学中观的学者，如果仅能谈到中观这一部，就不是个好论师，一定得密护净土宗，才能将中观的问题弄明白；一个弘扬净土宗的人，如果对于般若中观不能彻知，不能做到密护诸宗，恐怕也是不全面的！

为什么要这么说？因为它们息息相关。这是一体的两面，说哪一面彻底黑都不行，那就不是一个善用颜色的画家。要用颜色，得做画家。二转法轮的胜义谛与初、三转法轮的胜义谛，它们之间的这种关联，要表达的也是这重意思。

有学人问：“阿罗汉在灭谛中否认关于净土的智慧，否定清净名言；而二转法轮中也没有直接承认净土。‘罗汉的否认’与‘不直接说净土’是否一样？”

肯定不一样！

二乘的否定是一种“打压”，是将它灭掉，不许有此思想。二转法轮的“没有直接承认”，或者说“否定”，那是“密护”。“密护”与“打压”不同。所谓“密护”，是要让它真实地建立，才暂时地否定它。知道“黄叶止小儿啼”吧？这是祖师的智慧。

初转法轮直来直去，这个“打压”存在很多问题，导致的最终结果是灭谛不圆满、胜义谛不圆满。为什么二转法轮的胜义谛圆满？因为说明白了空性，也将如来藏的余地留下了，这是中观的深妙之处。

还有一个问题：“是否三界六道、极乐世界是一个东西，因为心变而境界互换？”

问得不一定很好，但本身也说明问题。既然“唯心所造”，那么三界六道与极乐世界确实是一件事物，都是“心”。但问题中，似乎夹杂着这样一重理解：它们不是唯心所变的。因为不是心变现出来的，才有境界“互转”的问题。如果都是心变的，那么它的源头只是心，没有“互转”的问题：心在哪儿，显现成什么形象，境界就是什么形象，因为它们就是心本身。

回头看表格(表11-2
二谛四谛关系表)，灭谛不摄大乘法的胜义谛，执着灭法为“有无”，确定了灭法是“有无”；而中观说灭法是“非有无”的。关于“不摄法”，它们彼此之间有所不同。初转法轮有不摄法，有包含不下的东西，二转法轮都包含了——虽然没有说清净名言，但实际包含了清净名言的智慧。所以，“密护”与直接“否定”有本质的不同：一个是真正善巧地给予肯定，一个是绝对地否定。

《金刚经》所说的“离一切诸相，即名诸佛”，实际是将清净名言的净土放在世俗的位置给予破除。这是“取乎其上，得乎其中”，虽然破了它，但恰巧得到了它。“项庄舞剑，意在沛公”，虽然表面脱离清净名言的说法，空来空去说了很多，但并不是要舍离，最终还是要让净土现前。因为要间接去获证，所以“实为不舍”。

反对净土生净土，四谛非圆舍不得

四、四谛法不是可舍的道，虽万法不能尽摄其中，但是小乘根器者依之暂获安乐，后必入大乘果故。不可小视，人人都有一份小乘根的缘故。

月称论师在《入中论》的最后说：圆满的道是释迦牟尼佛在二转法轮时说的，说完后还有一部分人不能直接解脱，怎么办？为他们打造一个“化城”，在中间路途上给他们设个驿站。佛教必须要人性化。释迦牟尼佛早年就设立驿站，让具备小乘根基或与小乘法要相应的人首先获得一些果证，这样他们才有精力继续赶路。但“化城”既然是佛所设，机关也埋藏其中了。化城终不是宝所，切不可将人性化的施设当成全盘的佛性，否则以因为果，舍了大乘佛法，定绍落空之虞！

进入化城的人毕竟还是要趣入佛果，并非永留化城。

后来趣入佛果的过程非常微妙，佛陀直接深入小乘人的涅盘境界中，使他们从灭定中直接感受到佛的叮嘱，往生净土。

结果非常出人意料：阿罗汉唯一反对的就是净土，这是他们最不能认可的一件事，但最后他们却直接往生净土了。为什么？因为佛的愿望是深入众生心地中。就像要下载软件，插件也就夹带进来了，愿意证悟人无我空性智慧的人，在证悟人无我空性的同时，就已经种下了必当往生净土的因缘。虽然在灭定或涅盘中，有经历三大阿僧只劫的情况，但最终他们出定的第一念就是要去净土，而且确实直接往生净土了，在净土中成就菩提果位。所以二乘人的四谛道不可废除，也不能小视。

更实在地说，人人都有一份小乘根基。别以为说自己是大乘根基的人，就一点小乘根基都没有。其实，所谓“出离”的部分即是小乘的根，这部分的根人人都有，我们也要保护这一路的修行法门。

以上是关于四谛与二谛之间的差别。

月称论师说完四谛与二谛以后，举了很多例子。五地菩萨不仅了解到四谛与二谛的微妙性质，摸清楚它们之间的区别与差异，还通达了很多其他关于“谛”的法要。

在《入中论导读》133页，学完二谛与四谛的智慧后，我们看一下月称论师的原话：

问：离四谛外更说有余谛不？

曰：有。

如《菩萨第五地经》云：

如实知此是苦圣谛，此是苦集圣谛，此是苦灭圣谛，此是苦灭道圣谛。善知世俗谛，善知胜义谛，善知相谛，善知差别谛，善知成立谛，善知事谛，善知生谛，善知尽无生智谛，善知入道智谛，善知一切菩萨地次第成就谛，乃至善知如来智成就谛！

此菩萨，随众生心乐令欢喜故知世俗谛，通达一实相故知胜义谛，觉法自相共相故知相谛，了诸法分位差别故知差别谛。善分别蕴界处故知成立谛，觉身心苦恼故知事谛，觉诸趣生相续故知生谛，一切热恼毕竟灭故知尽无生智谛，出生无二故知入道智谛，正觉一切行相故善知一切菩萨地次第成就乃至如来智成就谛！

穷其一生难明白，三言两语需道尽

关于真理，月称论师用过很多名词，也举过很多事例，这些事例在第五地一起交代，因为五地菩萨已经了知了诸谛之间的差别，获得了对于“谛”的真实受用。对比清楚二谛与四谛，其余诸谛的差别也就明晰了。所以，这不是一个简单的智慧。

用表格(详见表11-2
二谛四谛关系表)表达谛与谛之间的差别，是为了说明两种道：大乘道与二乘道。单独说大乘道与二乘道的特徵需要很多时间，而用表格对照说明就简单了。

虽然我们用很短的篇幅就将二谛与四谛的区别讲完了，但这可不是个小问题！我们在修行与听法场所常常冒出来的问题，往往是因为无法理清二谛、四谛而引发的。

现在有很多所谓南传、北传，汉传、藏传，唯识、中观，还有天台、贤首之间的教派争执，基本都与这些问题有关，如果弄明白了，就会发现那些争执没什么意义。但是对于争执者来说还真是有意义，因为没弄明白，所以他们只有争，以后渐渐明白。我们比较省力气，在尚未经过复杂的争议过程时，就先弄明白了。

先弄明白有好处：将时间都节省下来用在修行上。如果不是“取乎其上”要修行，而是“取乎其中”搞辩论，那我们就真的是“得乎其下”，只能永远辩下去了。因为取乎其上要修行，所以这些问题能很快弄明白。虽然只有几课时，但这些都是很难得的诀窍，大家不要当成是小智慧，依己之力，穷其一生也许都很难透彻。

所以，要做一流的修行家、二流的辩论家、三流的权贵拥有者。郭沫若送魏蓉芳的对联说得好：“莫学芙蓉空有面，应效芬芳发自心。”大家善思念之！

现在社会知识的构架越来越庞大，越来越专门化，佛教的宗派知识也越来越庞大与专门化。在以前，我们也许不够专业，互相含糊一点，和和稀泥还能过，但是往后不行了，大家的水平都在提高，而且越来越直取目标：学佛就是为了修行，修行就是为了成就，要有所体验，别总只是空谈。

冲着这个直接的目标，这些问题不搞清楚是不行的。时势所趋，在自己的现实生活中，这也是个摆到面前的问题，不能一直只是学理论，一定要有所受用。佛教这件事，要信仰，就得有点修行，要学佛，就得有点“专业”。我们是用简易的方式获得十分“专业”的头脑，不能忽略以上这些问题。这些真的是大乘佛法的核心智慧。如果掌握了，将来一定会受用终身。

魔的种类

表12-1 魔

表12-1 魔

第五地的菩萨不仅全面掌握了“善慧诸谛微妙性”，还很“难胜”，可以“降魔”。“难胜”，所有的烦恼都无法胜过这位菩萨，所有的魔障都无法引夺这位菩萨。“引夺”这个词以后会经常用到，不是直接的夺，是有善巧、有手法，或是防不胜防地将你夺走了，所谓“魔”就表现在这些地方。

现在我们正式谈“魔”的问题，看看五地菩萨分别战胜了什么样的魔。魔分成四种：烦恼魔，五蕴魔，死魔，天魔。先说说这些名字的由来。

烦恼魔

第一种魔称为烦恼魔。

令修行人趋向于“邪途”，所以称作“烦恼魔”。前面常说“邪见道路无边际”，邪途是永远没有边际的，无法统计到底有多少方向。

对于现在的修行人来说也是如此：一条正道虽然摆在这儿，但左右你的力量非常多，尤其在修行过程中，左右修行人进入邪途的力量异常之多，根本无法统计。所以说“邪途”就不只八万四千条了，更加难以控制。

烦恼魔的自性(本性)，有什么特徵、形态呢？“不寂静行”，让人内心无法寂静，身心不能安定，极其躁动不安。烦恼魔的分类，可以由一种发展到一百二十八种：

用一种方式确定，可以指染污、杂染。因为它让人心地不清净，产生不寂静行。

分成两种来说，是见道所断与修道所断的烦恼魔，见道断一部分，修道断一部分。

分三种来说，是为欲所系、为色所系以及为无色所系的烦恼魔。

分四种来说，是欲系记(由欲望所系但是自己是清楚的，自己知道这是什么)、欲系无记(由欲望所系的无记的烦恼魔)、色系无记、无色系无记的烦恼魔。

分成五种来说，是见苦所断、见集所断、见灭所断、见道所断及修所断的烦恼魔。

分成六种来说，是指由贪、恚、慢、无明、见或疑所生起来的六种烦恼魔。

分成七种来说，是七种随眠的烦恼魔。所谓“随眠”，是说这些烦恼就像睡眠那样幽微难知，并且常随逐众生：随着你心念一动，这些烦恼魔就已经隐藏其中了。第一种是“欲贪随眠”的烦恼魔，只要对于一个事件产生了一丝欢喜心，欲贪的烦恼魔就已经进去了。第二种是“嗔恚随眠”的烦恼魔，看这人做事做得很不合理，要呵斥他，表面仅是想呵斥而已，不用太动火，但等到真正呵斥他时，嗔恚的烦恼魔已经进来了，火气不自觉便动起来了。还有“有贪随眠”、“慢随眠”、“无明随眠”、“见(见地、见解)随眠”以及“疑随眠”的烦恼魔。

分成八种来说，是贪欲、嗔恚、我慢、无明、疑、见以及能取与所取。

还可以分成九种、十种、十一种来说……一直可以推衍到分成一百二十八种。

可想而知，烦恼魔在众生心地中多么顽固，阵容多么庞大。从这些烦恼魔，也可以了解人心绪的复杂性。只要是佛经中确定的烦恼种类，比如108种无明，这些数字全都是确指，不是笼统的数字。

五蕴魔

第二种魔称为“五蕴魔”，也称为“五阴魔”，是色受想行识五蕴中产生的魔障。

对这种魔的破除，是修行的一个首要任务。

图12-1 五阴魔

图12-1 五阴魔

此处有五个圈，就像是枪靶子，要打的就是它，修行人不论如何转移，一定要瞄准中间的核心。

色、受、想、行、识，修行是这样层层深入的。为什么要将色、受、想、行、识画成从外到内的一个一个的圈？

因为就像剥芭蕉杆，与“色蕴”相关的魔出现得最早，在功夫最浅时他就先出来了；等解除完色阴区域中的十种魔以后，受阴的魔才真正出来；受阴的魔都解除完以后，想阴的魔才出来；最后识阴的魔才出来。将识阴的魔断尽，你就至少是一位六地菩萨了。

果位不遥远，就在眼前，瞄准中间出击。不过大家要将色阴区域与识阴区域魔的情况了解清楚，否则时时处处被引夺，却还以为自己所着的魔境是“我的性格”，或者是“我的尊严”，其实都是问题。

五阴魔对修行作的障碍，主要是直接障碍“圣道”。“圣道”是对圣谛(世俗谛与胜义谛)的修行，此处特指人无我空性。对人无我空性作障碍，让你失去对胜义部分将要获得的证悟，称为“五蕴魔”或“五阴魔”。

体现到一个人身上，便是在色受想行识的五蕴之身上产生各种问题。比如，你刚刚想修行，就突然遇到一个违缘，撞一下车或者腿疼，腿盘不了或者坐不住了，这下烦躁了，修行必须要退。这些往往都是有一些魔障在障碍。

修行中，对于法无我空性的证悟，可以说比较干脆爽快一些，而人无我空性这部分的修行比较困难。因为人的一些根本执着都与身体有关，凡与身体有关的烦恼是比较难以解脱的。我们绝大多数时候只能顺着身体的需要来：困倦来了需要睡觉，饥饿来了需要吃饭，营养不足需要补充，身体不好需要锻炼……有着各种需要，如果人无我空性这部分的烦恼被解除了，获得的受用是最现实的。

八地菩萨获得了意生身，业报之身才可以永尽。八地之前，修行过程中，如果逐步证得人无我空性，解决这些魔障，会有一些什么反应？仅在色阴区域，《楞严经》中说，一种起步的收获称为“拾出蛲蛔”(《楞严经》最后讲了五十种阴魔，如果有时间应该看看这一段。在经中，释迦牟尼佛说完法，准备休息了，“揽七宝几，回紫金山，再来凭倚”，重新回到大众当中，说五十种阴魔)。

“蛲蛔”是肠胃中蛲虫、蛔虫之类的小生命。禅修的过程中，能从身体内部“拾出蛲蛔”，将它从身体中拾出，却不会损及身体，连现代医学手术中“微创”的损伤都没有。这是因为对于人无我空性的证悟，放下了对色身的执着。小孩还能通过吃药等医疗方式解决“蛲蛔”问题，但大人就很难了。为什么？因为对于色身的执着越来越重。在逐步获证人无我空性时，“拾出蛲蛔”的结果就出现了。

有同学可能会奇怪：“为什么人的修行这么奇怪？他就是在打坐，什么功夫都没有，只是执着减少了一点，为什么能将虫子从身体里拿到外面？又没动手术，为什么能穿越物质的障碍？”

想明白，就要了解为什么身体中能有这个障碍。有，正是因为人我执着，它才成为一种在身体

中解除不了的障碍。这与死亡是同一来源：人的死亡也是因为如此，人的极大烦恼也是因为如此。

《孙子兵法》很诡，知道某人脾气大，在用兵中就会安排一些挑逗他出兵的计谋，使他火上浇油时贸然出兵，趁机将他灭掉。为什么有这样一些特定的人性弱点？这些弱点就与业力有关。蟯蛔的业力与人性中的这种弱点也相辅相成。

还有一种现象：你在这里打坐，进行中观的修习时，突然发现身体不在这里，到了另外一个地方。当年虚云老和尚在武汉归元禅寺主持禅七时，就有这么一件事：打坐时，自己没感觉，渐渐就腾空了，在空中飘移。别人都觉得很奇怪，他却自觉没什么，还是在用功。这就是因为在色阴的区域中逐渐解围，在解除人我执着的围困。

要想了解他为什么能飞起来，就要从此处反向思维：为什么我们只能坐在这里？为什么只知道教室内的事，教室外的事就不知道？这便是人我执着产生的约定俗成的障碍，是修行要解决的问题。

死魔

第三种魔称为“死魔”。

死是死亡，生命对于人生来说绝不只这一次。因为没有穿越这一生的洞察能力，不能了解前生与后世，所以对“生命的无保障”有大恐惧。死，对于我们仍是最大的障碍。

就像有些电影中，打一个人，他不一定很怕；骂他，也不一定很怕；但是突然掏一支枪，顶在他脑门上，他就害怕了。为什么？因为怕死。死，是人所有恐惧中最为严重的。

死魔是直接对生命作障碍的魔。死魔有很多种，不详细说了。

本来听闻到佛法，会想人生有必要去修行，有此愿望，或已有所安排。但若一旦遭受“死亡之魔”，任何“暇”(闲暇，足够的生命光阴)与“满”(满足一些条件)都将彻底完结。（“暇满”是从藏传佛教中引进的词语，在汉传佛教中是用另外的说法，但没有那么简洁，此处暂时借用。）

死魔对于闻思修的“足够时间”与“充足条件”作障碍。作什么障呢？作“非时障”。就在你想修行时，条件就不具足了。你确定好“我每天七点钟作功课”，但偏偏到七点钟时，“无常大鬼，不期而至”，一切付之东流。

作非时障、非处障，“时”与“处”这些障碍的出现，让修行人在有限的人生中，不能自由自主地安排，这就是死魔。它很讨厌，不仅夺走人的生命，关键是夺走了修行时间，将机会都夺光了。

天魔

第四种魔称为“天魔”。

天魔的出现，是十分巧妙的，我们还不能轻易感知他。

他一旦出现，便以一种“资助”的方式，使身心不由自主地生起烦恼，烧毁已经成就的菩提果位。使已经证得的果位都退失掉，天魔有这么大的能力。是不是很像计算机病毒？

天魔有“主眷”与“别眷”，有妻子与亲戚朋友，这不是譬喻，而是实实在在的事实。因为生命的层次是多样的，当我们的心存在时，很多魔的生命体也存在着。为什么一个人发起菩提心时魔王的宫殿就会震动？在实有的领域，相互之间都会有一些牵连。

魔王的妻子在禅果将要成熟时就投五花箭(这种箭上面有五种颜色)，看着一个人将要获得成果了——悉地或者禅定，在将得未得时，她就一箭扔下去，这人便受了一箭。这不是普通的一箭，它让人产生一种特殊心理，将人从即将获得的成果中退出来，让他得不到。

五花箭中，第一个是我慢行箭。一箭扔下去，中箭后我慢心马上就起来了：“我修行好，你不如我。”

第二个是欲贪行箭。中箭后看到好东西，真的舍不得。

佛教有个“紫金钵”的公案。有位禅师，入定后鬼都找不到他。有次皇帝送给他一个紫金钵，禅师非常喜欢。鬼就想：“这人有个问题，他喜欢紫金钵。”等禅师入定时，鬼就在旁边刮钵，刮得吱吱嘎嘎地响，禅师就想：“怎么有人在动我的钵？”一动念，执着就有了，鬼就过来，将链子往他颈子上面一捆：“我们抓你去见阎王！”禅师害怕了。

对于世间事物的执着喜爱，这也是修行的一个障碍。

第三个是嗔忿行箭。

第四个是愚痴行箭。

第五个是嫉妒行箭。

“魔”不仅仅只是让内心中产生一些问题，而且还会突然在所经历的环境中产生一些问题。在环境中产生问题就不是魔王妻子做的事了，是妻子委托她的亲戚朋友安排的：安排你在路上撞到一个不好的人，或者安排你刚刚到一个地方，就发生一起打架斗殴的事件，让你去经历一下，比如“斗争行魔”。增贪行魔、扰乱行魔、变邪行魔，这些也是天魔的“别眷”。

魔产生之二十四种来因
表12-2 二十四种魔入之因
表12-2 二十四种魔入之因

这些魔有没有影响到人，都会有一些现象，我们由现象分析它们的成因。上表就是魔入的原因(见表12-2 二十四种魔入之因)。由表格能看出，这些魔来影响人时，是从哪些根源上产生的。

一、于道不精进。

“不精进”可以说是魔入的总因。功课非常重要，虽然做得很少，但只要没丢掉，魔还不敢轻易对你下手，因为你保持了对于道的精进。

二、智慧小。

只着自己，不顾利他，这就是智慧小。

另外，在修行过程中没有所宗，不确定修行的思想体系的根源，冲上去拿个兵器舞两下就算修行，这样也不行，我们的智慧就太小了。为什么智慧小？因为是以个人的智慧来修行。当有了整套的修行体系，则是以佛的智慧作为我们的智慧，这个智慧就大了。

三、烦恼盛。

确实有那种“压不住火”的烦恼，这种烦恼产生时容易产生魔障。魔容易随这样一种烦恼进入人的身心。

四、分别大。

分别心粗大，遇不遇事都有一些自己的想法，或者自己的评论，这样不好。在现实生活中，有必要时分别，不需要分别时要收藏分别心。

尤其是计划久远以后的事。很多人喜欢规划未来，但未来的事情未必就尽如所料。这不是不让人为未来作准备，而是观察要“适当”。

如果发现某些想法确实是杞人忧天，一定将它放一放，不要让心中的事太多，如果不能放，那就要看看会不会导致魔入，这问题严重了。

有一则故事，一对卖豆腐的夫妻，晚上收工了，商量很多事：“我们明天要将店面扩大，让更多人来买豆腐……”商量到三更半夜还不知休止。但是第二天要五点钟准时起床，因为别人订了豆腐，每天要去送货，还要打一锅豆腐准备当天卖。“枕上思量千条路，明朝仍旧打豆腐”，第二天还得将这锅豆腐做了去卖，现实的生活依然很平俗。

据说在汶川地震期间，有一些四川民众的心态就比较好。不管有多大痛苦，等到重建时，都知道只要能做的就尽量去做，只要有一点能拔平的菜地，马上就拔平了种起菜，生产与生活很快就恢复了。

五、心绪多。

即心掉动大，这点要重视，思绪偏多本就不利于修行。

六、无善知识摄持。

善知识的摄持是修行的唯一保障。拿到藏传佛教来说，“善知识”是一个决定性的修道因素。汉传佛教对于善知识“广而化之”，将参学善知识说成“走江湖”，要四处参学(江西、湖南一带善知识多，应该广泛地去学习)。但是善知识“一贯的摄持”还是很关键，无论是用什么方式，总得“有”，不能是那种得不到教授、凭着自己的方式去揣测下一步该怎么做的状态。这样会有一定的危险性。所以，“广而化之”、“走江湖”的无善知识摄持的参学，抑或是佛教对于学人劣性的一种“无奈”吧！

七、教授不深。

这点也要重视。现在不管做哪一行的工作都会有个要求：你的理论一定要好，思想储备一定要充实。否则，想都想不明白还能做明白吗？所以，一定要有一个很好的前提铺垫，后面的修行才能顺利。“很好的铺垫”就是教授、教诫能精到、详实。

八、伴恶友。

自己在修行过程中的道伴不是很好，这一道伴(或说恶知识)对菩提道的知见是错误或不圆满的，这都会让魔得逞。“恶友”，是身边的“定时炸弹”。

九、贪执大。

在生活中，多欲不知足，不利于修行的爱好太多是不大好的。

十、多分滞贪淫。

对贪执境还很沉溺，也不守护根门，迷滞其中。

十一、多爱酒肉。

关于酒肉的问题，也要有所了解。酒肉对于修行是很直接的障碍，即使在工作应酬中确实很需要，也一定要考虑有所调节，这样一定会有利于修行用功。因为肉类与生命有关，而酒类与心性有关，肉是杀生而来，酒则迷乱心性。

十二、智广而志卑。

智慧大且广，而心志卑，这点要提示大家注意。有才无德，或量大愿大而不实行，都属此类。

十三、小想无希望于大。

“小想”，“我就想得点小小的收获”，只知道自利。但现在的学习，实在讲，任何一个表格表达的意义都是直接趋向佛果的，是直接针对佛果进行的讨论。如果不取乎其上，必定得乎其中，如果只是“小想”，取乎其中，就只能得乎其下。或者，什么也得不到！

在修行中不要得少为足，在奠定修行体系时，千万不能想：“我是一个小人物，就修行一点点，不需要学那么多，掌握那么庞大的修行体系，我不需要那么多所谓成佛的道次第，只要将眼下需要做的这点学到就够了。”

小想无希望于大，对修行是一个障碍。皈依三宝是什么？皈依三宝第一是皈依佛，不能只将自己交给佛，而永远当佛的包袱，这对佛不敬。皈依佛是为了要成佛。皈依佛学什么？要学他的成佛之道，自己要变成佛，这才公平，否则我们皈依佛始终对佛都是不公平的。

要“择高处看，就低处行”，可以做一些基本的修行，但心志一定要广大。念“皈依佛”，是要自己成佛，才能摆脱人我与法我的执着与烦恼；“皈依法”，是“法门无量誓愿学”，如果不学，违背皈依还说什么皈依；“皈依僧”，要“烦恼无尽誓愿断”地去向僧宝求教诫，否则就必定向歪处求！

十四、骄傲而大我慢。

骄傲、我慢的障碍很麻烦，特别是已经学得比较好、修行比较成功的人，骄傲与我慢是容易受魔侵袭的原因。

十五、初业喜独处练若。

“练若”，有“兰若”、“阿兰若”等不同的翻译。为自求清静而处练若，《大般若经》说是“魔事”。刚开始修行就要闭关，才皈依就要进山，这都是问题。初业的人就适合跟在师父后面，还不适合自己给自己那么多安排，因为自己没有智慧去安排。初业喜欢独处练若，或者闭关修行，起步狂热，潜在的危机是很大的。

就目前来看，初学者喜欢苦行、闭关、住山，其中出的问题最多，尤其是很苦心地想得一个大成就，然后被某位善知识来封信点化一下“你可以闭关了，三个月成功”，第一个月、第二个月大家都觉得他不正常了，第三个月初他不睡觉了，到两个半月时能听到声音了，到两个月二十九天时已经看到佛在面前晃来晃去了，等到一出关，又直接进关了——关进了精神病医院。

我亲手处理过不少这类事。有人心中想着“我已经成佛了，佛都跟我打电话了，天天跟我来说话。你们修行太差了，连佛都见不到，而我天天都见佛，一睁开眼睛就是佛，不是东边往西边飞，便是西边往东边飞，看得不想看了还是出现……”这都是些麻烦，都是魔入之因！

十六、近住于商场大市。

总是被动地被干扰，让我们心得不到清净，这也是一个麻烦。

十七、处官宦及补特伽罗互不合地。

“补特伽罗互不合地”，比如土匪盗贼的居处。

“处官宦地”，弘一法师有一回拒绝了朱子桥将军的宴请：“为僧只合居山谷，国士宴中甚不宜。”说的就是这个道理。作为一个要有点修行的人，对于应酬之类的事情要考虑一下，因为它太容易散乱心智，太容易让我们赔掉宝贵的修行时间，赔掉我们对自我的信赖感。

十八、受持无宗愿。

这可是个大麻烦。“无宗愿”是什么？比如，总说“我要发愿啊”，在佛前跪着发愿：“这部经要念三十天。”没过两天又跪着发愿：“这部经要念半年。不管刮风下雨，我保证半年一定念完。”

发愿分为有宗与无宗，“宗”指“思想依靠”，“思想”指的是“修行体系”。来源于修行体系，有理性地安排与选择，这是“有宗”的愿；如果不来源于修行体系结论所需而发的愿，就是“无宗”的愿。初学的人很容易受持无宗的愿，比如大家都觉得《楞严经》好，拿着《楞严经》念，有人就开始发愿了。

我了解一些这样的情况。有一次，我听一位居士说，他觉得磕大头很好，就随一位有经验的老居士学习。为什么向他学？因为他每天可以“两小时内拿下三千大头”。我听到后觉得实在有点不可思议。现在谁的身体能那么灵活？简直像弹簧，一上一下，两个小时就磕完，这是忏悔业障、皈依佛法还是……？当时他是怎么用的心，很难去调查，只是觉得这种修行来得太猛。

还有一次，听一位居士讲自己持楞严咒，平时以此为功课。我说：“持楞严咒不容易啊！出家人早课才念一遍。”那居士说：“我每天念108遍。”我问：“多长时间念完？”他回答：“三小时之内拿下。”我当时就很疑惑：我们早上只念一遍，还要提神，否则很容易就溜过几句，因为它太长，而且梵音很容易混淆，他三小时念108遍真是个奇迹！但是看那位居士的状态，烦恼还是很大。所以我们不太敢承认这种修行，也不推荐，尤其是很长的经咒，在念诵与做功课时一定要谨慎，不要将其变成无宗愿。否则就会有点麻烦，因为自己是应付不了的，不要想一口吃个大胖子。

十九、无教授仅少譬喻而执能修行成办菩提。

没有教授，仅依靠很少的譬喻作为修行的航向，这种情况太容易出现了。尤其是初学没有经验的人，一看到佛经中几个譬喻或者好故事，感动了，膨胀了，就发心这一年半载一定要怎么去修……这样一来，没有真实的用功教授，只有很少量的譬喻，拿着这些说法就开始修行。本来是“黄叶止小儿啼”，这却是拿黄叶当了真，非常危险。用功的教授可提供经验，有这些经验性的提醒在前，同时告诉你，如何使用一些诀窍性的方法去修行，这样才可以。

二十、慧不坚而于尊长不得加持(以不信故)。

“慧不坚”是指少闻思。这也是个很大的麻烦，会成为魔入心的一个原因。

二十一、执梦是实。

将梦境当成是真实的。有时候，人的梦境会与现实生活产生一些呼应，比如梦到了第二天发生的事情。但是梦境毕竟不是事实，与现实生活不一样，只是换了一个境界的提前预知。

换境界的提前预知有很多种情况：第一种，因为第二天将要出现的现境与自己的心密不可分，心所现的实际环境提前有一个投影，来让自己预知。第二种，有可能是善神的提醒。第三种，在错乱的梦境思维中，某个场景突然闪现了一下，便觉得它是真实的。但不能将这些当成真实，即便是真实的生活，我们也要说它如梦，如果执梦为实，那就颠倒了——佛说“人生如梦”，我们却说“梦是人生”，与佛法唱反调了。

所以，即便偶尔梦境应验了，也不能执着为真实，否则就没有“主义”了，将真正的“主义”放弃了，这不利于修行。

二十二、喜兆相。

喜欢征兆，做什么事都求签算卦问吉凶，这对于修行很不利。《施分别经》云：

信瑞相而不信业者，是优婆塞之垢。

信瑞相而不信业，是肮脏的居士。

二十三、以违缘智弱羞怯而心不乐。

违缘多了以后心智减弱，心中常常出现一种不快乐的状态，心中总没有快乐感，这是魔入的前兆，也要小心谨慎。

二十四、以自他缘故心苦或愁忧而受困。

因为自或他的原因，心中总觉得愁忧受困。“愁忧受困”的状况与嗔相应。不管是有理由还是没有理由，对于逆境的执着就属于嗔心，这种嗔对心态极其有害。

这二十四种魔进入的原因，其中几条比较重要：

第五种，心绪多。经常地想事，不让心闲一下，有闲时不得闲，无闲时更不得闲，心就过分劳累、过分处于困境了。

第六种，没有善知识摄持。

第七种，教授不深。

“伴恶友”、“贪执大”、“多分滞贪”、“多爱酒肉”，对这些都应比较理性地进行调节。

第十五种，初业喜独处练若。

第十八种，受持无宗愿。这条需要重视。没有思想根源、没有理论修行体系的愿随便发，随便受持，很容易让四类魔众入心。

第十九种，没有教授，少譬喻就开始修行。

第二十二种，喜欢兆相。喜欢征兆会给修行带来很大麻烦，因为喜欢征兆会让人逐渐产生一个习气，比如在用功过程中确实产生轻安了，有一些光明的现象出现，或者有一些佛菩萨、净土的形相出现。如果喜欢征兆，一旦出现这些，往后就有一个大麻烦等着自己：每天修行就想着“光怎么还没出来？”刚刚一坐下就想“佛怎么还没出来？”轻则这样妄求，重则到了三更半夜还想：“怎么佛还没跟我说话？”这样就离精神分裂不远了。

以上几点，一定要注意。

着魔后之二十五种现象

表12-3 着魔后的二十五种现象

表12-3 着魔后的二十五种现象

这二十五种现象已经与魔沾边，产生关系了。或者说，一些烦恼与障碍已在心续中现形，就容易出现这二十五种现象。

一、依德相不具之师。

这是个很大的麻烦。这次课程，我将它当作是对大家建议性的学习，可千万不要认为，我现在教大家就是我有此证悟，或已经有此水平。我只是将理路告诉大家，是一个提前的修行预备，现在还不是“你将修行完全交给我，我来指导你用功”这样的情况。目前，可以提供个人有限的经验。

“德相”是一个非常高的要求，一定要有实际的修行体证。具足德相的师父才是可以依止的。本次学习结束后，大家一定要找到一位值得依止的具备德相之师，这样修行才能有进步。

二、弟子堪能不具为作依止。

这是说收徒弟的事情。着魔的现象中，不仅有做弟子，还有做老师的事。自己做老师，将一些不具备条件的人拉拢到身边为其作依止，教他去修行，冷落了具备堪能的弟子。这也是一种有魔障的表现。

三、道伴学见行不合。

自己身边的同伴、道友之间的矛盾大，行为与见地都不能磨合，这也是魔入的现象。

四、视为苦难。

将修行视为困难，将该做的事情视为困难，转入逆境，这也是有一些障碍出现了。

五、不依三学次第而猛精进。

前面说魔进入的原因是，还没有得到真正的修行教授，便开始勇猛修行了，或者初学的人就开始闭关住山了。此处是说不顺次第修行，魔障已经现形，已经在真正起作用了，这是一个标准。但，并不是说学到“有阶梯的道次第”就绝对能“顺道次第”，而不讲究就绝对不顺，超越次第者也可顺次第。

如果自己的修行还是比较谨慎，在按着步骤走，那就可以放心，没有问题。如果已经乱套了，不遵守次第，还在勇猛精进，那可能会有麻烦。

六、杂慢心说佛法。

将佛的“法”当成一种儿戏，当成戏论，在言谈中很轻慢地说来道去，这也是魔入的现象。

七、自无德为他师。

如果已为人师而自知少德，应当速自增进，或让弟子依止其他有德的修行人，自己仅助之学修即可。

八、友伴无信心不恭敬三宝。

如果身边的友伴对三宝没有信心，也说明自己的问题。

九、与盲目无知者讲说。

对佛法有信心是好事，维护自己的修行也是好的，但是喜欢向一些没有信心、根本无法领会深义的人对牛弹琴一样地说佛法，乃至将与修行核心问题相关的重要话题、修行的诀窍也讲给一些盲目无知者听，这也是问题。

十、无暇修行望禅果。

自己没有时间修行，却想得到一个很好的禅果。天下有这种便宜事吗？

十一、习堪与、密咒，妄求捷径行如商贾。

经常去熟悉堪与学、风水或使用密咒，就像商人一样，将这些天天挂在嘴边，妄求捷径，这也是一个很大的麻烦。

十二、以佛谋存经济营种。

以佛教的“法”来谋取生存，做一些相关的经济活动，即所谓的“借佛敛财”。

十三、行五邪命。

五种邪命，在此不详细讲了。

十四、喜眷属弟子财物，希取供养。

这着重是对修行人与僧团来说的。但是现在反过来了，现在希取供养的往往是那些“只要僧团能做到的我也做到，但是你们在修行我可以不修行，你们不敢要供养，我敢要供养”的一批人，这是很明显的魔眷。

十五、心依恶境。

如果依止了损害三宝、三宝戒律或众生的恶人恶境，是必定不利于己的。

很多人有个习惯，总想着一种不善的境象，以此作为自己用功的对境。当自己身心很疲羸很脆弱时，就会有一种境界出现，便执着于那种境界，后来发现自己好像知道别人身上有什么病，可以给别人治疗；或在那个境界中祈求，获得一种新生力量似的，“神”就帮助他将别人的病治好了；或知道别人过去与未来的事，这就是所谓的“行坛下马、占卜求卦”的情况。这其实就是一种境界，如果心常常去依止此种境界，便是一种魔境。

十六、喜世间戏论。

喜欢没有实际意义的世俗戏论，互相的绮语说来道去，引以为乐。

十七、入喧哗扰乱人众群。

喜欢特别扰乱的人众群体，不喜欢比较理性的氛围，喜欢没有道理、无理取闹的场合。

十八、以骄满、染污、我慢因缘依止。

这包括做弟子与做老师两种情况。如果在学习佛法的过程中，心中常常有一种骄满、染污或者“有其他想法”的心态，这样的依止便有问题。

十九、行放逸，无正知。

在行放逸时，不能对身、口、意三门的状态了了分明。

二十、与异性酒肉食行放逸。

与异性聚集在一起喝酒吃肉，没有正事儿。

二十一、喜世间八法。

喜欢别人虚假的赞叹，喜欢世间真实的利益，无论真还是假，都是在世间八法的范畴之内。这些犹如过眼烟云，对于修行与人生都没有实际的意义，执着在上面很容易出现魔障。此处所说的是已经现形的部分。

二十二、能作所作多。

事业太多，技能太多，都是有一定问题的。人生精力有限，应当量力为之。如果这些事情过多，有时难免将事做坏，而且也会过分损耗身心。

二十三、行动坐处多。

相反，如果坐处较为单一，那么有利于止的修习。

二十四、谈论多。

二十五、心绪多。

这两个好理解。

以上这些，对修行人来说是十分严肃的话题。如果出一个考题：大家想想自己有几个魔？如果一个一个来对，就会发现自己有好多。我也有好多，大家都是学生。以上所提出是确定的真理，也一定是大家修行路上需要解决的问题。

提到“魔”，多数人可能会想到高头大脸、獠牙红眼的形象，这才是“魔”。那可不一定，还有烦恼魔、五阴魔、死魔、天魔，其中包括魔王眷属、魔王妻子……非常复杂。实际上有很多魔是无形的，或者就是人性格中那些与修行不相应的部分。因此，不能简单地将“魔”理解为坏人、坏事，或妖魔鬼怪、魍魉精魅。它主要指在菩提道的进程中，出来阻碍修行的魔障。

对于“魔”这件事，还要以一个乐观的态度去面对，以信心与欢喜心来逐渐调试，给自己一些从魔王眷属手中逃脱的生机，生机得自己给自己安排。我们虽然与五地的菩萨不一样，有很多修行的问题，但问题越多，需要做的努力越多；现在能发现的越多，说明我们的机会越多。因为能“发现”就说明自己在从这一个境界跳入一个更高的境界，已经知道台阶了，这是一个智慧的财富。

了解了“魔障”这部分知识，最大的好处是可以检验自己是不是利根，因为利根的菩萨在资粮位时，就不被这些魔障所侵扰、引夺了，而即使最钝根的菩萨，到第五地时也彻底解决了。如果现在还有，到第五地也不是问题；如果现在已经没有，那么就乘胜追击，尽快达到第五地。

大家要以欢喜心，留有余兴地好好用功。功课是很重要的，每天不一定要很多，但要给自己安排一点，将它当成一种生活，一定会受益无穷。不要很多，让自己感觉轻松，留有余兴就好。

至此，《入中论》前五地的颂词已经讲完，《入中论自释》第一卷结束。从第二卷开始，即将进入第六菩提心现前地，一直到第五卷结束都是讲这一地。“菩提心现前地”说的可不仅是开悟这件事，因为开悟的事无法向大家说，你我没证悟，实在没多少可以说。这四卷论文到底说的是什么呢？

说的都是大家能听懂的话。用能听懂的话语说，同时又不顺应现在的执着，那道理一定很深奥。所以，下面的学习会有一点难度。不过通过以前这些表格，已经将很多困难的问题，一一分解到课程中了。有了这些基础，相信大家学好第六地不成问题。

第十三讲 般若相无着，“无”个什么“生”

复习四谛与二谛

第十一讲探讨过关于四谛的问题：四谛的法要是不是万能的，是不是所有的世俗问题通过四谛都可以解决？或者说，用四谛是否可以将世俗不清净的诸法都摄持干净，是否能将我们需要的智慧都包含进去？

上次给出的答案是：四谛无法含摄净土、清净名言。

用中观的方式，“名言”常被称为“假名”，而唯识宗将“假名”称为“名言”。“名言”和“假名”在课上会经常用到，很多时候中观也延用一些唯识宗的名相。比如说，虽然中观不承认圆成实性、依他起性，也不承认所谓六、七、八识的划分，但课上也会用到这些名词。

要对唯识宗的难点进行讨论，必须知己知彼。如果不能对所讨论的宗派观点了如指掌，清理邪倒知见很难。一位好的中观学者，必须对唯识宗及大小乘各宗派非常了解，尤其学到内道大中观见，不仅要了解小乘与显教，还要通达大乘与密宗；不仅要了解其宗派思想，还要了解其修行方法。这样才能顺利学下去。

中观派用“世俗谛”和“胜义谛”的方式，摄尽世间万法。从表象看，二谛的分法似乎不允许谈清净名言，比如净土、佛功德、如来藏等问题。但“不谈”并不等于“否定”，而是在间接揭示。所以，四谛中“不摄清净名言”与二谛中“不说清净名言”有区别：“不摄清净名言”，是在否定它；“不说清净名言”，是在间接陈述。

上次说过：“取乎其上，得乎其中；取乎其中，得乎其下。”为让如来藏功德清晰、圆满地显现，必须“取乎其上”，深观空性。

如果“取乎其中”执取如来藏，表面上会讨论很多关于清净名言、如来藏的问题，但由于清理

不掉浊恶的纠缠，所以得到的往往不是如来藏的功德，而是一些不需要的浊乱现象。这里说的“取乎其上，得乎其中；取乎其中，得乎其下”，可以说是第五地的核心所在，它说明白了中观学人为什么要“佛来佛斩，魔来魔斩”，为什么“一法不留”，为什么要使用那么多的辩论技巧，连净土宗的智慧也予以否定。其实，这哪里是在否定呢？

上次课提到，二谛、四谛之外，还有很多“谛”，不过那些不常用，常用的只是二谛和四谛。

概论现前地——正觉现前，现见缘起

现在进入第六菩提心现前地。先来看第一首颂词：

现前住于正定心，正等觉法皆现前，

现见缘起真实性，由住般若得灭定。

第六菩提心是六地菩萨现证的果位。

看第六菩提心的名字：“现前地”。是什么现前？“正等正觉的清净法”已现前。

“正等觉”是佛的名号，在印度金刚座菩提树下，释迦牟尼佛所亲证、所彻悟的正等觉法，已经现前了。有人可能会疑惑：为什么释迦牟尼佛成佛时正等觉法才现前，而这里第六地就能现前？

用大海作譬喻进行说明。正等觉是大海，第六地菩萨是一个入海的人，而释迦牟尼佛是一个由海登彼岸的人。佛的智慧是他们所共同经历的，第六地菩萨不仅到达海边，也是一位真正遨游在智慧大海中的修行者，最为核心的是，释迦牟尼佛所亲证的“现见缘起真实性，由住般若得灭定”，“缘起真实性”这扇大门已为这位修行菩萨打开。

颂词说，由于第五地菩萨已得到了清净的静虑波罗蜜多，所以第六现前地的菩萨得住于最胜定心，正等正觉的不共功德妙法，悉皆现前。以此为依，现见甚深的缘起真实本性。由于得到了最胜般若波罗蜜多的缘故，六地菩萨得住于灭定。

概论缘起(生成与逻辑因果关系)

“缘起的真实性”并不是每一地菩萨都能轻易见到的。对于缘起，龙树菩萨在《中观论颂》中，并没有明确地说“缘起”是什么，但为了说明缘起的所在和范畴，他举了很多例子，破除修行者对于世间法的执着。

表13-1 空性正见对世间正理直接切入的关系列表

表13-1 空性正见对世间正理直接切入的关系列表

这张表，展现的是龙树菩萨为了说明“缘起”，曾直接使用过的方法。《中观论颂》的文字过于简练，如果直接阅读，可能读不出什么道理。这张表格用现代的语言，列出了其中的要素。虽然不能确定“缘起”究竟上是什么，但可整理出龙树菩萨为表达“缘起”所使用过的论理。

诸缘起法的依存关系有两大类：一是生成因果关系的缘起；一是逻辑因果关系的缘起。生成因果关系指从因到果之间，发生着出生、成功、一直到灭去的关系。

在大乘佛法中，任何法从生起到灭去，都是缘起的过程。前面使用的三十七道品与四谛法，不能泛指“一切法”。四谛法有不摄法，关于净土的智慧就没有摄持其中；三十七道品也只是修行的智慧。而“一切法”，需要包含内在的修行，外在的事物，世界的现象，人的思想、烦恼……所有事物都得包含，才能称为“一切法”。

在“一切法”的生成过程中，它们的依存关系显示着另外一种智慧。什么智慧？看表格名字：“空性正见对世间正理直接切入的关系列表”。空性智慧，已经不是圣者才能有的境界，不是用世间语言无法表述的事物。在这里，让空性的智慧直接切入世间正理，来到世间正理的范畴内，让我们可以追寻。

用现前的理性思维，可以看到一些脉络——至少从《中观论颂》中，可以总结出这些规律。月称论师在后面也会用到这些规律，说明缘起的层层因果关系：因与果之间到底是什么逻辑联系，怎样从因发展到果。

空性正见切入世间正理：缘起

生成因果关系指因与果之间彼此是生成的关系；逻辑因果关系指因与果之间是逻辑的、必然的发展关系。逻辑的因果关系范畴大些，生成的因果关系范畴稍小些。

龙树菩萨直接用世间人能理解的正理，诠释什么是佛亲证的缘起法，这是至关重要的智慧。如果不是学习到第六地，用凡夫的语言很难理解到佛的所有智慧，所以这是一个核心的章节。在整部《入中论》中，前五地加上后四地与佛地，篇幅只占全论三分之一，而讲世间正理的缘起切入的篇幅，却占全论的三分之二——整部《入中论自释》有六卷，讲这个章节共用了四卷。

龙树菩萨作了一个非常伟大的实践：将菩萨内心证悟的正理，完全用世间人能理解的方式告诉了大众。这是佛教出现于世的一个创举，没有说“这只有上帝能证到，我们就不要去揣测了”。

用的是什么方式？即便讲生成因果与逻辑因果时，方式还是“破”。不要指望给我们多少直接的正向确认，学到此时，龙树菩萨用清理邪知邪见的方式，让人树立起正确的缘起观。

“缘起观”不是特定的某件事物，而是可以应用到任何事件中。确立缘起观后，可通过这种思维方式由思维修进入观察修，进入实际的觉受或果位，这是修行路径！前面所学的初地到五地，都是在作准备，六地就要用逻辑思维的方式，有步骤地进入实际证悟。过去的论师都是如此代代向下传承，龙树菩萨这部论典的目的亦是为了这些。

月称论师谦虚地说：“我还没有证悟龙树菩萨所说的菩萨果位，用什么方式讲述这部分佛法呢？用教证和理证的办法——依于经教及正理。”“经教”是佛在经典中的言论、讲述，“教”也指祖师们或龙树等大菩萨们在论典中的讲述；“正理”是正规的理性、合理的推论。

月称论师是如此，这里也采取这种方式，依于经教与正理向下推动。

生成因果关系之一：原因与成果的关系

对于空性正见对世间正理直接切入的关系，看龙树菩萨和月称论师如何进行阐述。

在生成因果关系中，一是原因和成果的关系，二是主体和运动的关系。

首先看原因和成果的关系。龙树菩萨有譬喻：就像造一个瓶子，在制造之前，要有水、土等元素，集聚到一起造成瓶子。现在看到的圆底方口的瓶子，与原来的水、土是什么关系？

如果确定是生成的关系，龙树菩萨便说：“既是生成关系，那么现在概念中的瓶子是圆底方口的，这在过去的因中有还是没有？”没有！过去的因中，有的是水、泥土等，而“圆底方口”在以前的水土中并不存在，因此便要有很多其他条件配合，最终才能产生瓶子。

如果瓶子的因与果是真实存在的——比如，现在瓶子是真实有的，那么在因中应该存在瓶子的形象与结构，而因中并没有，其中只存在与瓶子无关的水和土。在此情况下，因中实际上并不存在果的元素。所以这个瓶子，在果中也并没有真实的自体存在。

“自体”的意思，从客观的角度讲，是独立存在、不假他方而成立的个体。但“自体”这一概念，之所以成立，往往由于主观理解。因此“自体”又表现成为因我执而存在的概念。即便是虚无假立的，人们依旧暂时确定它的存在。

那么感觉到的“自体”到底是什么？只是水、土与人在制造过程中的智慧(想要给它结构的智慧)。实际上，“瓶子”的结构是虚伪性的，不是在因中就具备了这个果，而是各种条件因缘假合的聚集，并且也不能确定这些条件就是瓶子真正的自性。

就像人的手，从医学的角度来看，哪里是手啊？其实只是骨肉、筋血等元素而已。从上面所举因与果的推理中，可以知道：当确定瓶子只是水、土、人的思维等元素时，瓶子的造型已经不是自体了，自体应是水、土、人的思维等因素。

但为什么即便确定了水土等因素时，仍感觉瓶子的自体存在？这种存在具备欺骗性、虚伪性，不是瓶子真正的属性。原因与成果关系的缘起，便是要说明这一道理。

稍经分析，便会发现瓶子的现前造型是虚伪的，其自体实际是建立在水、土和劳动等元素上的，但水、土等元素又各无自体，各自推论下去，其自体也不成立；虽不成立，但瓶子的概念、轮廓和造型仍然在心中存在。为什么仍然存在而刷新不掉？原因就是习气！

习气的清理有两种办法：

一是按照之前所讲的方式，进行加行与资粮的用功，让我们有足够的观察能力。现在清理不掉，仍有残余造型在，是因为加行功用不够、观察力量不够。眼睛不具备像显微镜一样的观察能力，只具备观察表层形象的能力，得到的形象不够真实，表象就让我们满足了。

二是利用龙树菩萨提供的正理思维方式，反复熏习，形成习惯，形成另外一种习气。此习气是健康的，若能养成，需令其越来越强大。形成此种习惯思维的愿望，称作“正法欲”。即便在《中观论颂》或《入中论》这类从头破到尾的论典中，“正法欲”也是被鼓励的。

生成因果关系之二：主体与运动的关系

生成因果关系中除了原因和成果的关系以外，还有主体与运动的关系。

《金刚经》云：

无所从来，亦无所去，故名如来。

用此说明“来”与“去”在众生表面执着形态中的虚伪性，确定所谓的“来”和“去”、主体和运动间所存在的关系也是“缘起”的，也是因缘条件的假合。主体不是真实有，而来自于运动的客体(即由“主体的运动”所构成的客体概念)也不是真实有。

这里只是大致地讲，以后会涉及具体例子。

表格是总结，先将框架提出来，便知道有哪些用途。

六种逻辑因果关系

诸缘起法的依存关系中，另一个是逻辑因果的关系。“符合逻辑”指通过严密的思维，发现有必然性。有必然性的因果属性在其中，便是“逻辑因果关系”。

第一是主体与属性的关系。

“属性”，也可以称为“形式”，或“相”。“属性”与“相”有关。中国的祖师称唯识宗为

“相”宗，称中观为“性”宗，用一个字来表达意思，非常独到。

中观派用尽方法表达空性的“本体”(此处暂时借用这个词，并不表示承认本体存在，也不表示承认这个词的用法)，用“性”字来定位中观派，确实很到位。虽然龙树菩萨与月称论师最终也没有说明“空性”到底是什么样的，讲的多是方法论，但别人最终还是将中观派命名为“性宗”。“相宗”(唯识宗)有很多对于心的规律和与世间法规律的分析、命名、归类、总结，条分缕析地让各种名义合法化，这个“相”便是指属性。

在《中观论颂》中，主体与属性的关系是逻辑因果关系的第一类，这是至关重要的一类。比如，人有四相：出生(生)、长大(住)、变老(异)、过世(灭)。生、住、异、灭的过程都在人身上发生，人是主体，生、住、异、灭是人的四种属性：人出生的属性、成长的属性、变老的属性、最后灭亡的属性。

就人的主体和属性来说，如果人的主体的自性不能确定，即“他的自体是真实有的”不能确定，那么人的生住异灭、生老病死的属性也都没有真实的自性。这是主体和属性的关系。

第二是主体与作用的关系。

就像柴与火焰，主体是柴，作用是火焰，用这个例子也可以泛指很多事物。柴是主体，火焰是作用，如果柴的主体的存在性、实有性无法确定，那么其燃烧的功能与作用也无法确定。

如果柴是缘起性的、众缘和合的，那么也必须确定燃烧的性质是由因缘确定的。

第三是主体与成分的关系。

主体与成分的关系也是如此，比如手与骨肉，如果无法确定主体真实有，那么与成分的关系也无法确认。

曾有外道问佛：“佛陀啊！关于主体和成分的问题，向您提几个问题。人们都说您是一切智，您是证悟佛果的。那么，已证悟的佛果，是在您肉体之内，还是在您肉体之外呢？

或者说，肉体是在您的证悟中，还是您的证悟是在肉体中？

或者说，您圆寂后，是有一个证悟离开了肉体，还是不需要从肉体中离开？

或者说，证悟的佛果，比肉体大还是比肉体小？

或者说，您留意肉体，证悟就来到肉体；留意其他地方，证悟就到其他地方去了？

各种情况您选一种。”

释迦牟尼佛不回答他。原因就是前面说的：如果主体都无法确定它是真实有，那么与成分的关系还能被确认吗？

第四是主体与客体的关系。

如果主体是人，那么客体就是眼、耳、鼻、舌、身。如果主体人无法确定其实有存在性，那么客体的实有存在也无法确定，二者之间只能存在一种因果一样的联络。

因本身不实有存在，果本身也没有发生，它们之间可能会有一种逻辑关系。就像梦境一样，如果梦中人不真实，那么他的眼耳鼻舌身意与他只是逻辑关系。

第五是主客互待的关系。

平常遇到的一些需要分析的事件，常常会有主客互相观待的关系。“主客互待”的关系还可以称作“相因待”：互相以为因，我以你为因，你以我为因。或者称为“观待”：彼此互相对待，你将我当主人，我将你当主人。或者说“互为主客”。

“互为主客”的关系在《中观论颂》中有“去者”和“去法”两方面讨论：“去者”与“去法”就是主与客观待的关系。只有“去者”被确定了，“去”这件事才能被确定；“去”这件事确定了，“去者”才能被确定。“去者”与“去法”之间，称为“相因待”，或称为“互相观待”、“互为主客”。

第六是语言与对象的关系。

在《中观论颂》中用“相法”和“可相法”，来说明语言和语言的对象。如果语言本身的实际意义不能被确定，那么语言的对象也不能被确定。

有为实相即是无为

在整个辩论中，龙树菩萨最后说：

有为实相即是无为。

如果对有为法、对人们认为是实有的法进行逻辑推理和缘起讨论，之后就发现有为法是不真实的。接着讨论无为法：有为法是无自体的，无为法也该是无自体的，因为有为法的实相就是无为法，有为法的内核是无为法，有为法的真实意义是无为法。既然有为法是无自体的，那么无为法肯定也无自体。在有为的层面找不到实有的事物，无为法能立足吗？

对于“灭法”，常引用无为法来说明它。如果所有的有为法已经没有自体、不真实了，那么无为法到底是怎样的？能不能确定？曾讨论过“灭法非有无”，这里“灭法”也是无自体的，因为有为法的内核是无为法。任何有为法的内在、实际存在的意义都是无自体，那么无为法也就没有自体了。有为、无为法其实都寻找不到它们安立的自体。

这样来说，确定“灭法”是“有”或是“无”就不对了。在“有无”的层面，即便是确定下来了，最终也还是要被推翻，原因是它的内核必当还是无自体的。所以，在“有无”的范畴谈有为无为、谈“灭法”，都是错误的。

以上是对于缘起的梗概理解。

概述十二缘起

“缘起法”到底能包括多少事物？范围很宽，凡是有生成关系的因果都是缘起法，凡是有逻辑因果关系的也都是缘起法。这其中有原因与成果关系的是缘起法，有主体与运动关系、主体与属性关系、主体与作用关系、主体与成分关系、主体与客体关系、主客互待关系及语言与对象关系的都是缘起法。就目前的思维范畴来说，已没有在此范畴之外的事物了。

也许将来随着科技、知识范畴的扩展，还很有可能会产生这个范畴之外的问题，到那时龙树菩萨可能又重新应世，再来重新立一部论，解决那些问题。但目前来说，这些分类就够用了，已经能将身边所有内、外的法确定成为缘起性。

既然缘起的范围这么宽，到底如何看待缘起？

理解缘起可以有很多方式。

一些日本学者喜欢举人的例子：一个人从出生，到长大成人，到慢慢老去，到最后过世。他们用人的一生来说明“缘起”。但这个过程，拿到中观来说还是不够全面，不仅从生到死的过程是这样，就如中国“天人相应”的道理一样，所有事物的发生、发展的过程中，都存在缘起的规律。

佛经对于缘起有一致的评价，佛陀也曾无数次地赞叹“缘起甚深，不可思议”，让人们不要探讨还有没有缘起范围之外的事物。因为所有的学问、所有的事件都在缘起的规律中，已不可能超越这一范畴。

那么，“缘起”到底是指什么？

图13-1 十二缘起的生起与还灭

图13-1 十二缘起的生起与还灭

诸佛菩萨让人们用如理的方式进行思维，既对十二缘起的生起过程进行思维，还要对反向的缘起还灭过程进行思维。

但是不要思维缘起的“合法性”，就像不要思维因果的合法性，不要思维释迦牟尼佛到底有没有圆满智慧一样。这样思维，便是从根本上否定甚深智慧。依此形式思维缘起法就可以(参见图13-1 十二缘起的生起与还灭)。

无明为因，生死为果

缘起有大的因与果，大的因便是从“无明”到“受”的部分。

因为有了无明，无明再进行延续和推动，才有了习惯、根本习气；

根本习气再进行推动就使人们对外境进行了解；

人在了解世界过程中得到一些“假名”，得到一些有形、有色、有障碍的法；

产生这些以后，对习惯和习气产生作用，便发挥在“六处”，或称为“六入”，也就是眼、耳、鼻、舌、身、意。有了一次看红色的习惯，等第二次通过眼睛看到红色时，就像触电一样兴奋：“啊，红色好看！”这些便发生在“六入”上；

基于六入而产生六“触”，当六入与六尘相应时，“触”便产生了；

“受”是产生苦乐的分析，产生厌离或执着。

从无明到受的整个过程是一个大的因。

一个大因出现了，一个大果便出现了：“爱、取、有、生、老死”。

大因与大果之间又各有因果。在因中，最根本的因是“无明”和“行”。没有正见，便没有光明与智慧，因为有这个根本“无明”覆盖，所以“行”才会出现。

根本无明像潜流一样在水下移动，无明与此种移动是根本的因，由此种力量和合诸因才有这五种果。这五种果即是两类因推动而来，是从了解事物一直到产生执着、到产生情感的整个过程。

在这大的生死的果中，也还各有因果。“爱、取、有”是生死忧悲苦恼的因。

“爱”非常形象地表述了人的特徵、习性，或是人的习气中一些触碰不得的东西，比如尊严。

“取”是因为人在习惯、习性上有各自不同的倾向，遇到事物，与自己有缘便留下，无缘便推走。就像交朋友，是好朋友的，电话号码便很快在手机中记下了；不是好朋友，在黑名单上一加，永远进不来了。在人的思维中也有这样的习惯：好的、有缘的便取，坏的、无缘的便舍。

“有”是一种存在、一种累积。累积了这么多好朋友、好知识、好见解、好吃的、好喝的、好穿的。

累积的结果是“生”：生存，出生，生生世世的生死流转。

“生”中最不好的，以及让人们认为十二因缘中最为极致的结果是“老死”。为什么认为“老

死”可怕？因为其中包含忧悲苦恼。其他的并不是特别可怕，老死最可怕，因为它直接带给人们的被动之处是忧悲苦恼，此问题太难解决了。

十二缘起生起的过程

前面已介绍过，一些日本学者沿袭过去从内地传译的经典，对十二缘起作了另外的说明，完全放在人的一生中说。

回顾人的一生，从出生前到死亡后，整个时间大概是一百年，只有少数人能超过。回顾这一百年的历程，其实很短暂。成年人回想自己小时候，即便童年、少年恍如梦境，似乎离自己不远，但梦一醒，便发现这些时光早已过去。“回忆前世”，对普通人来说，其实现在谁都做不到。

“无明”指代的是什么？是对于前世的不了解，对前世的无知。一直到出生以后，还带着一部分无明。因为很懵懂，刚来到世界上，夏天很热、冬天很冷，一来不能去了解，二来即便了解了也无法表达，即便表达了也没有人理解。所以婴儿出生之前与之后，都用“无明”的这阶段来概括。

无明导致死亡，由无明直接入胎，之后出胎，出胎的过程称为“行”。

从出胎直到逐渐成长，中间受各种助缘与条件的推动。当婴儿开始认识世界，家长便开始操心了：各种教育、各种知识，给他很多条件……婴儿刚到世界上，便已被安排在一条五光十色的道路上。“识”也是被动的，被家人推动着逐渐认识世界，连世界观、人生观也是父母帮助树立。

直到后来产生对于“名色”的认知。“名色”其实很丰富，包括从单纯的颜色到丰富的颜色，从单纯的无是非到后来的有是非，从单纯的没有好坏分别到后来有荣辱感的生起，都在这范畴之内。

“六入”是基于眼、耳、鼻、舌、身、意积累的判断能力与基础。

“触”是在此基础之上对外境的接触。

“受”就有苦乐了。

完成整个轮回，一个健康的人就形成了。可以说，人的一生便这样立起来，成人了。

已经成人了，剩下的五个阶段便是走下坡路，几乎没有多少安享平静与成果的机会。一旦成人，便有其喜爱、执着，需要办的事情，就去办了，按照自己的理想奋斗。到最后，有了成果或失败。有了这些，便发现人生已经很丰富，但这已是人生即将转折的拐点。

到后面就有“生”，面临着新的生命。要放弃这个生命，与后面的新生命交替。

在交替过程中，有个最麻烦的问题：老与死。老与死中有忧悲苦恼，在等着自己去感受。

前面这一期的从无明发展到老死，对人来说是第一期的缘起，结束后会有一个过渡阶段，之后便又有了从“无明”到“行”到“识”……一个新的阶段。由第一个阶段到第二个阶段便是发生在人生命过程中的缘起，即是生老病死的全过程。

这一过程，小乘经典中称为“苦”。佛的传记中说：释迦牟尼佛已经彻证到人生的五苦、八苦和无量诸苦。八种苦是生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得和五阴炽盛苦；五苦是将八苦中“生老病死”四苦合一的分类方式。

十二缘起还灭的过程

到第六地现前地时，对于十二缘起，并不只是将它说明为“苦”，而是不加苦与乐的判断，来直接了解它的全过程。对此过程作了解，也不能仅停留在人的生和死的过程中，其实每一心念中都具备十二缘起的过程。生命由根本无明推动，以无明为本质，在“行”的推动中，产生了一些懵懂认识，而进入十二缘起。

任何一个心念都在完成十二缘起的伟大工程。在生命中，要承担的任务太多，人从来到世界到离开世界，是一个极其复杂的历程。可以说，每天都在完成“建树世界”与“消灭世界”的过程，每个心念都如此复杂。

一个刹那中，便有很多十二缘起发生。如刀断五百叶，五百个缘起，都仅在一个刹那完成。试想，人的心已复杂到何等程度？一位成年人所能捕获到的一点“自我”信息，其实非常有限，背后有无法把捉的巨大“数据库”在运转。每天从睁眼起床到闭眼睡觉，这期间就是一架巨大的生命机器在运转并记录着。平日为了支持、支撑这些运转，需要众多物资，需要锻炼身体，需要新陈代谢，需要空气、养分、心情。整个运转过程，如果没有一个基础的理解，无法走下一步路：还灭。

还灭的过程也是从无明开始的：无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则生灭，生灭则老死灭。

大乘的道次第到此就是“还灭”。无论如何发展，每个心念多么复杂，只要有入(道)流的功夫，便都解决了。而且，大家一定记住：现在要将功夫做到“处处空”，不可能，只能做到“一个空”。

也就是说，虽然没有什么力量，但是无论心念有多复杂，无明有多少魔军，只要啃住一个小魔头，不放过，整个魔军便随之垮了，要采取这种战术。

只要在一个点上有所突破，那么“一空”就“一切空”了。根据前面的修行理路分析，“一空一切空”的方式还有利于另外一些方面。比如，人无我空性的修习做得不全面，或是六度万行不圆满，其中都可利用一种空性的修行方法使其圆满。

从以上表格中，了解了十二缘起。这些道理在当前修行中，尽可能用简洁的方式处理。

现见缘起，入佛智海

颂词中说：

现见缘起真实性，由住般若得灭定。

《中观论颂》中说：现见了缘起的空性，能够亲见一些佛果智慧。龙树菩萨说：

若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事。

若没有空法，那么世间、出世间所有功德，没有得的就都不应得，也不应有断烦恼者、苦尽，因为“性定”的缘故。

如果一点空性都不修，也没有证悟到，那么没有得到的修行成果、没有得到的“烦恼习气断除”，这些都不应得到。为什么？因为还没有修证到任何空性。

空性是“临界点”，是“分水岭”：修证到了空性，可以得、也应该得到烦恼障和所知障断除的结果；没有证悟到空性，烦恼障和所知障断除的结果也是不应得的。

是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。

所以经中云：如果有人能见到因缘法，那么他就能见到佛了。若能见到缘起性空、本来无自体这种真理，他就真能见到佛。就像以前举的例子，由一日到七日一心不乱地念佛，二取执着清净，“阿弥陀佛，及诸圣众，现在其前”的道理一样。能见到缘起便能见到佛，也能见到四谛或二谛的道，这些理便都证悟了。

但是随着时代的发展、正法的远去，对于缘起法的陈述也越来越有变化。

有这样一个故事，发生在小乘部派开始初分的时期。佛曾说过一首偈颂：

若人生百年，不见缘起法，不如生一日，而能通达之。

在传播过程中，越来越失真。尤其在阿难尊者过世前几年，有一天从深山里出来游化，听到一些比丘在传颂“若人生百年，不见鸲鹆鸟，不如生一日，而能通达之”。

阿难尊者还在世时，便有人将“缘起法”念成“鸲鹆鸟”了(在梵文中，“缘起法”与“鸲鹆”发音很近似，鸲鹆是在水草中吃虫子、可以飞的一种鸟)。

有位比丘念给阿难尊者听：“如果一位修行人活过了百年，还不如当面见一下鸲鹆鸟；如果见到鸲鹆鸟一面，比活一百年的收获还要大。”阿难尊者觉得很紧迫：正法的传播，如果自己还在时便已至此，以后怎么办？

后来，尊者到一些上首的比丘中讨论此事，因为这关系到正法住世的问题。幸亏，以后有了经论的结集。

现在离阿难尊者的时代又遥远了很多，来学习佛法和修行用功，想要真正地听闻正法是十分不易的。能深入龙树菩萨与月称论师的论典，进入中观班的学习，这是难得的因缘。

智为先导，随缘立言

颂词云：

如有目者能引导，无量盲人到止境。

如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。

就像一位有眼目的人，能带无量盲人到目的地，六地的缘起智慧能摄(收集)此前所有修行成果趣向圣果。前五地功德，皆可作成佛色身因，聚集好以后趣入圣果。

这里将前五波罗蜜多喻为盲人，因为没有智慧引导，不能到出世圣果的“止境”。应该由“缘起性空”这一智慧进行引导，才能使这些功德顺利成就佛果。

下面是“传法的方式”：

如彼通达甚深法，依于经教及正理，

如是龙树诸论中，随所安立今当说。

道的所有次第，皆为通达六地甚深法，龙树菩萨依经典中的佛语、教证中的祖师语与推论正理，在诸论中已多有说明，此处即是依着他的正规途径来宣说。

这是月称论师的谦辞。他说：“我不具备创造的能力，缘起法不是我开导的，甚至也不是佛创造的，佛来人间只是将人间的真相进行诠释，缘起法法尔如是，人们若能看清它，便能获得圣者的果证，若不能看清，任世间因缘如何推动，此因缘本质永不变化。”

法尊法师翻译本论时称作“如是龙猛诸论中”，事实上菩萨的名字不是“龙猛”，而是“龙树”。在印度中世纪后期，有龙猛菩萨这一人物出现，也是中观派颇具影响的一位论师，但他比

龙树菩萨晚出现数百年。民国以前，将“龙树”译为“龙猛”，但当时缺乏考据，现在称为“龙树”菩萨较好。

堪为法器，应闻此道

来了解十二缘起法、缘起性空的对机，“谁能做法器(接法者)”：

若异生位闻空性，内心数数发欢喜。

由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，

彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。

当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。

对何种人可以说“缘起性空”之道？“异生位”是凡夫位，即我们现在都是凡夫。在凡夫的位置上，将要来听闻“空性”，“内心数数发欢喜”，内心一次次地有欢喜涌发出来，乃至因为欢喜而泪流不止，这样的人便有佛陀智慧的种子。因为正法欲，故有如上的表现，这样的人是可以为其说真正“空性”的法器，应当为他们来说明胜义谛的真理，胜义道理的法相往下面来说。

这一段说明的便是“法器”。在第一讲“本论的受众群”部分，也解释过这一段。后面“生世俗方便的功德”中，也会有中观学人的一些思维。

彼器随生诸功德，常能正受住净戒。

勤行布施修悲心，并修安忍为度生，

善根回向大菩提，复能恭敬诸菩萨。

一位想学习中观见的弟子，随着学习推进，会产生相应的功德，“常能正受住净戒”，他会觉得应当按佛的要求来依教奉行戒、定、慧基本三学。因为只有这样，才不会错失证悟空性正见的机会，才能安保人生，及获得更好的学法条件。

在住净戒的过程中，还会修布施、修悲心。布施他人，能获得更好的闻法条件；修习悲心，可远离恶友与怨结。以前，会对某些人产生嗔恚，对此修安忍，不会再对他们产生嗔恨心和忿恨。因为嗔恨心与忿恨会给自己的生命带来动摇，可能失去学习、修行与证悟空性的机会。如果有善根，会回向阿耨多罗三藐三菩提的佛果。前面学习过，怎样的功德是失坏不掉的？在做了功德之后，回向于佛果的功德不会失坏，即便时有小小杂念、嗔恨心，也不会失坏。

在学习空性正见的修行人、学习者，能恭敬诸菩萨，因为知道一位菩萨是何等来之不易。通过以上学习能知道：一位菩提道的实践者、一位修行者是何等难能可贵。菩萨来到人间，真是人间的吉祥。他们会异常地珍惜，自然流露出恭敬，不是普通恭维，而是真实恭敬。他们需要从菩萨那里获得更好的修行方便与智慧，以此确认修行之道是否正确。

善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地。

求彼者应闻此道。

善巧于深见与广行之道的大心勇士们，时间不长便能证悟极喜地。现所研究的主题已是六地菩萨的缘起性空智慧，对获得初地菩萨的果证是非常有把握的，很快便能获得极喜地的证悟。

“求彼者应闻此道”，有这样把握、有这样决心与信心的人，应该来听闻这种道。月称论师在后面颂文中也有诠释：若已具备这种条件和发心，不仅应听闻，我作为佛子不为你们讲述也有过失。因为释迦牟尼佛将中观的传承向下传续时，便有此种要求：传承者若遇如上因缘，当为此类弟子宣说。

到底“无”什么“生”？

中观，尤其关于缘起性空的学习，从此便正式铺开了：

彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因？

彼从彼生无少德。生已复生亦非理。

对于“无生”，此处已作出诠释。大乘佛法中，经常会有一句关于证悟的话：“悟无生”。研究一下“生”字，它与“因果”有关系。任何事物的发展过程中，从因到果的过程就是“生”的过程。有了生法就有灭法，也可以说，“灭法”被确定时，“生法”也是存在的。所以，讨论都围绕着这个主题，但“无生”这个词前面并没有讨论过。

汉传佛教的高僧大德，也都在谈“无生”，“悟无生”，证悟空性、证悟菩萨的果位。在寺院中，“无生”这个词天天都有人说。“无生”到底指什么？是“无”什么“生”？如果这里让大家填空，有没有办法来填几个字？到底“无”什么“生”？

无四生！无哪四生呢？无自生、无他生、无共生、无无因生，这便是月称论师所作的总结。其实是个很简单的道理，但它到底能将人隔得多深呢？

在汉传佛教中，“无生”这个词到处都在说，但几乎没人说“无生”是指“无自生、无他生、无共生、无无因生”。为什么很多谈佛法的人不铺开来说无自生、无他生、无共生、无无因生呢？为什么偏偏将这些都简化掉，就剩一个“无生”？简化了，但大家却不知道无生“无”掉的是什么。

第十四讲 中观如来藏，行化在中土

如来藏概念之由来

正式进入破四生的学习。这会彻底将我们对因缘法的执着一一铲除，包括对净土、非净土、功德、非功德的理解，会毫不留情地给予破斥。

在开学之前，我有一个担心：有些人只见其一不知其二，拿憨山大师的话来讲是容易当“担板汉”，“只顾肩上担，不顾脚下绊”。可能学了些“破”的经验，连不该破的也给破了。指你看哪边，你就信哪边，这样会很被动。

所以，在“破四生”开始前，在正式彰显“无生”之前，先了解一个名词：“如来藏”。学习过“如来藏”的来龙与去脉，再进入便会相对安全。

早期小乘经典中，“如来藏”这一概念已蕴含其中。最早的“如来藏”概念，便藏在五眼六通与各种果证的智慧中。从典籍依据看，在南传大藏经《增支部》中，释迦牟尼佛已经清楚地进行说明了。

现在为什么直接援引南传大藏经？因为它是巴利文的原典，释迦牟尼佛当年说法使用的语言便是巴利语。巴利语是当时印度社会的平民化语言，并非宫廷用语，佛陀早年的弘法更多是在平民区，后来的经典结集中，便用巴利文记载当年佛讲的法，这些记录是最有据可查的。所举的这些例子，不仅在汉传佛教大藏经的四阿含中存在，当时的巴利文献中也存在。

《增支部》中有这样的记载：

诸比丘！心者，是极光净者，却为客随烦恼所杂染，而无闻之异生，不能如实解。

意思是说，众生的心很光净，但有一个麻烦：“客随烦恼”来干扰“光净的心”，便不能如实了解真正的“光净的心”了，“客随烦恼”将心覆盖住了。

这虽然是现代才从南传佛教的增支部中译出，但“客随烦恼”与《楞严经》中的“客尘”几乎一模一样。尤其禅宗，将“客尘”二字用得最为独到。汉地的禅宗寺院，在接待来人的客堂门口会挂出一幅对联：

客尘易伏，家贼难防，各自谨守；

堂前扫净，宾主相见，去送来迎。

“客尘”被放在最前。客人身上的尘土很容易掸掉，但是家贼难防，要各自谨守。

禅宗寺院所说的“客尘”就是指“客随烦恼”。这当然是修行要解决的问题，是比较浅层次的烦恼。这烦恼障碍什么呢？障碍“极光净的心”。这“极光净的心”是与“如来藏”有关的问题，是这里的研究对象。“光净”是说心的形态与功能，它有光明、清净两种功德。

这两种功德，大乘经典作了进一步说明。如《大般涅盘经》卷七解释常、乐、我、净的佛德中，明确指出：

我者，即是“如来藏”义；一切众生悉有佛性，即是我义。

在经典中，直接说出了“如来藏”这个名词，取代了“心极光净”的“心”。用“如来藏”取代“心”，这已是经典说法方面的很大进展。此处的“如来藏”是从其与“佛性”同义而说。

《如来藏经》的“如来藏说”则可谓是对小乘“心极光净，客尘所染”的回应。如云：

我以佛眼观一切众生，贪欲、恚、痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结加趺坐，俨然不动。善男子！一切众生，虽在诸趣烦恼身中，有如来藏，常无染污，德相备足，如我无异。

一切众生当下便有“如来智”、“如来眼”、“如来身”，具足清净德相，与佛无异，不假外求，只是为客尘贪嗔痴诸烦恼所蔽，尚未体证而已。

《如来藏经》从众生本具的如来清净身、智慧与功德来说明如来藏。“有如来藏，常无染污，德相备足”，说明如来藏是不受影响的功德部分。

这种无染污的功德，《胜鬘经》、《不增不减经》等经典中从“涅盘界”、“如来法身”、“自性清净藏”等内容阐释得越发清楚了。如《胜鬘经》云：

阿耨多罗三藐三菩提者，即是涅盘界；涅盘界者，即是如来法身。……如来法身，不离烦恼藏，名如来藏。

又云：

如来藏者，是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。

又云：

此性清净如来藏……刹那善心，非烦恼所染；刹那不善心，亦非烦恼所染。烦恼不触心，心不触烦恼……然有烦恼，有烦恼染心。自性清净心而有染者，难可了知。

最后，真正将如来藏进行接近现代理解的分类，要算《宝性论》。它融摄前述诸经之说，而成就颇为圆善的“如来藏”义。这部论是佛圆寂后祖师编辑的，传说是弥勒菩萨造(南京金陵刻经处勒那摩提尊者翻译的汉文译本，则没有提供作者的名字)。永明延寿大师《宗镜录》引用其中的偈颂云：

法身遍无差，皆实有佛性，是故说众生，常有如来藏。

这首偈颂将如来藏包含的内容进行了归类，说如来藏的第一部分为“真如之体”，第二部分为“如来法身”，第三部分为“如来种姓”：

此偈明何义？有三种义，是故如来说一切时，一切众生有如来藏。何者为三？一者、如来法身遍在一切众生心识，偈言“法身遍”故。二者、真如之体，一切众生平等无差别，偈言“无差”故。三者、一切众生皆悉等有真如佛性，偈言“皆实有佛性”故。

第一部分，真如之体。

对这一点，后来的《大乘起信论》有“受熏持种”、“起用(产生作用)”的说法。如来藏中能产生很多功用：产生世界，产生分别心，产生潜意识中细微的心与表层意识粗大的心，染污与清净的心念……都从“真如之体”中产生。

第二部分，如来法身。

“如来法身”指众生本具的圆满佛果。众生的身心都不离开佛的智慧，因为一切众生都有如来藏。“如来法身”包括前面说的“菩提”、“涅盘”、“如来智”、“如来眼”、“如来身”，这些在众生现在的身心中便已具足了。

所有涅盘的果位、法身的果位、三十二相、八十种好的功德，只有在将来才会获得的验证和成果，现在就已经都有了，都是现成的。这便将“如来藏”的意义扩充了起来。

第三部分，如来种姓。

这是“如来家族”的问题，即人人都具备如来藏的种姓，都具备成佛的根性。人们后天将要成熟的佛果，在先天种姓中便已具备。

如《宝性论》云：

以依自体性如来之性诸众生藏，是故说言一切众生有如来藏。

这是个“根性”的问题，任何众生都有此种根性。

以上三种名相定义，将佛说“一切众生都具有如来藏”的含义阐发了出来。如来藏不单不受烦恼藏干扰，而且任何人都有这种根性，由如来藏而产生现在说话办事的功能，产生了动大小念头、深浅念头的功能。也就是说，心和身的功能都来源于此，即便比较染污的功能，也从这里来。所以，祖师们说：

在眼曰见，在耳曰闻，在手执捉，在足运奔。

释迦牟尼佛为什么要通过这么多部经典，一步步来铺开说明“如来藏”呢？

早在《阿含经》时，讲“心极光净、不受染污”，也说了很多修此心的方便。

等初转法轮即将过去，又在《如来藏经》、《不增不减经》、《胜鬘经》等经论中，一步步将如来藏铺开，提出了如来藏“不受客随烦恼染污”的特性。

到最后，于《楞伽经》、《法华经》、《涅盘经》等大乘经典中，将后来《宝性论》中所说的如来藏本自具足圆满功用等特性一一道出。

《宝性论》中说，众生的一切染净功用，包括日常应用的身心功能，都由如来藏产生。

“如来藏”，便是后来中观学派与唯识学派反复辩论的“清净名言(清净的假名)”。“清净名言”指的是什么？就是指具有这三种体性的如来藏，而且每位众生的心体中都已圆满具足。

前面还曾针对“清净名言”，说过“取乎其上，得乎其中；取乎其中，得乎其下”：单一讨论“空性证得方便”时，便能得到如来藏；如果单一讨论如来藏问题，得到的往往不是清净如来藏，而是一个染污杂乱的心。

破四生而小心简别如来藏

学中观时往往要关注这一问题。破除四生时，虽然破的方式极尽完美，不留残余，但决非将四生破除之后的终极智慧也破掉，也不是将“如来藏”这一犹如金刚般在宇宙中真实存在的功德完全破掉。

从表格(表13-1
空性正见对世间正理直接切入的关系列表)中可以看出，龙树菩萨整理出的缘起法，范畴几乎无所不包，随便举一个生活的例子，都无法超越其所列的因果关系。在这样一个观察过程中，需要时时关注如来藏的智慧，一旦粗心便可能将该保留的也给破掉了。学习中观，既要有“辩论智慧”方面的清晰、完善、大胆，又要有“抉择智慧”背后的细心。

因此，自古以来学中观，便有“表诠”与“遮诠”两个名词，有直接说明的，还有扫除间接障碍而让你得到它的。学中观要经常关注“表诠”与“遮诠”的方式。

如来藏的修行原理：转依

如来藏与佛果究竟是什么关系？是不是说，有了如来藏便无须修行？如果不修行，便违背了“增上生”。如果没有增上生，不可能有“决定胜”。“增上生”与“决定胜”之道，是二、三转法轮共同承认的道，任何一个宗派都不会去怀疑。

现在冒出一两种新的讲法，说“不需要增上生，也能获得决定胜”，或说“如来藏既然是现成

的，大家就不用修了，只要心里有‘相信’这个念头，必将得到果实”。此乃太过，违背了二、三转法轮中释迦牟尼佛说的“增上生”与“决定胜”之道。违背此道的说法是违背正法的，属于“违法乱纪”。修行人所要修行的道，岂能是这种道？

对如来藏的修为，关于如何获得增上生乃至获证决定胜，《宝性论》中提出一个最后的决定义：“转依”。《胜鬘经》中说，如来藏是一切众生生死与涅盘的依止，即是此理。既然如来藏具备“如来种姓”，故众生转“生死依”为“涅盘依”便要依靠它。所以《宝性论》卷四中说：

如来藏不离烦恼藏所缠，(但)以远离诸烦恼，转身得清净，是名为(转依)实体。

如来藏不离烦恼藏所缠，但是以远离烦恼的原因，若能有所转依，便可得到清净的如来藏。“转依”这个名相被确定下来了，成为如来藏修行的原理，即不假外求、本自清净，但也要努力。

净土宗的修行便是依此路线而确定。在此指引之下，世亲菩萨那时便已作了关于清净佛国的祈愿文。后来发展了很久，一直传延到中国，有好几位大师确定净土宗信仰的修行法门，将修行的成就与“转依”紧紧捆绑在一起。

无论念佛还是拜忏，目的都为获得“转依”——从五浊恶世的“烦恼依”，转为对如来藏的“清净依”。在“转依”时，无论是在迷惑中的“以涅盘为生死”，还是在证悟时的“以生死为涅盘”，中间的过渡期，不要再去讨论生死到底从何而来、生死到底如何灭去，只看“转依”的力度。“转依”的力度、实践的功效，由信心来确定。

所以《宝性论》说，对于如来藏的修行是不假外求的，全部的“生死依”就是全部的“涅盘依”，已不需再立其他因，由生死直接向涅盘过渡。但信力需要加强。加强信力有众多方便：有忏除业障的方便，还有加强对如来藏理解的方便……这便成为后来净土立宗之根据。

宗在般若、行在净土的如来藏智慧

净土宗的立宗经历了一个过程。慧远大师到南方去立宗。北方弘扬净土宗的，是昙鸾大师，他沿用世亲菩萨的往生论着，一生带人念佛，希望实现如来藏修行体系中的“增上生”与“决定胜”。在《赞阿弥陀佛偈》中，至心地称赞龙树菩萨：

本师龙树摩诃萨，诞形像始理颓纲；
关闭邪扇开正辙，是阎浮提一切眼。
伏承尊悟欢喜地，归阿弥陀生安乐。

意思是说：我所尊重的本师龙树菩萨，您诞生到五浊恶世来，以龙树菩萨的形象来整理整个教法中散乱的纲领，关闭了邪恶的门扇，打开正确的道路，是阎浮提的一切智慧的眼目。所以我非常欢喜地顶礼您：您证悟欢喜地后，时时刻刻在阿弥陀佛的安乐国中，一定要来救度我。

临命终时，昙鸾大师夜半见一位梵僧，进入他的房间，对他说：“我是龙树。”然后为其说偈云：

已落叶不可更附枝，未来粟不可仓中求，白驹过隙不可暂驻。
已去者回返，未来未可追，
现在今何在？白驹难可回。

意谓：已经落下的叶子，不可能再回到枝上；未来的粟米，不可能在现在的仓中求来。这里有个问题：在相对层次上理解，因果是否一定与时间演化方向对应？也即所谓的“因”，在时间上是否一定在“果”之前？这是一个“未来粟仓中求”的问题。

这不是笑话，需要认真讨论。已经落下的叶子，不可能让它回到枝上去；未来的粟米，不可能在现在的仓中求到。“过去”与“未来”的时间概念，是一种业力的综合体现，在此种业力体系中，它们非常严谨，并非轻易便能倒换位置。

对于“过去”和“未来”，龙树菩萨用中观的方式进行过梳理，他说“所谓未来者，即是未后现实”，所谓未来，对于大家来说就是以后的现实，“所谓过去者，即是过去现实”，“所谓现在者，过去不可得，未来未可追”，现在是不可得的。“白驹过隙不可暂驻”，时光过去了，想留也留不住。

“已去者回返，未来未可追，现在今何在？白驹难可回。”这与《中观论颂》中对过去、未来、现在的判断是一样的。

昙鸾大师毕生求证中观正见，临终之际感应龙树说偈，激动不已，深夜召集大众教诫：为了求证中观正见而在定外修习净业，这一相互引证、相互推动的修行方法不可不修。说完便圆寂了。

昙鸾大师引用四部论作为其中观见的立宗依据，也是早期在北方形成的净土宗依据：《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》。这四部论成为净土宗最早的“宗依”。

南方的慧远大师条件更好一些。除《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》以外，

因与鸠摩罗什大师私交甚好，什大师进入内地便翻译出的《大品般若经》，及其后般若方面的经典，译好后便寄往南方，南方的净土宗规模逐渐兴盛起来。

从“如来藏”名词的出现，直到在中国形成净土宗的修行方式，了解此一过程颇有好处：以后讨论到“净土修行违不违背空性”的问题，不致产生过激的理解。

中观见在中国：僧肇《肇论》

如来藏是要了解的第一部分，第二部分是中观见进入中国内地的发展过程。

中观见进入内地，与前面所说“如来藏”义的传播过程一样，也是逐步发展开来的。鸠摩罗什大师继承的中观见来源于莎车王子，莎车王子比月称论师早两三百年。这一传承来到中国，僧肇大师进行广泛的应用。

在僧肇大师应用之前，曾出现过一些问题。净土宗在南方的弘扬，由于受慧远大师影响，很多特达之士入社修行，其中着名的有慧持、道生、僧睿、佛陀耶舍、佛陀跋陀罗、刘遗民等。(汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》的行文中，曾质疑东林“十八高贤”所结的白莲社，这是运用有限考据直接挑战祖道，公然抗礼于整个净土宗，实在糊涂啊！)

般若的宗派最早形成时，其时修行人不一定都是在很纯粹地追寻般若的发展和弘扬。这里指出的有三家(见表14-1 六家七宗列表)，僧肇大师后来破的“六家七宗”，实际就是他们。

六家七宗

表14-1 六家七宗列表

表14-1 六家七宗列表

第一是心无家。

特点见地：心无色有，认色灭心都太过。

类同宗派：根本说一切有部。

心无家的宗旨很有意思，主张心无色有，认为：“认色”，像清辨论师那样从始至终地去确定色法，说明其真实性，完全不破斥它，这太过；“灭心”，将心完全地认定为无自性，也太过。此宗采取比较折衷的方式：心无色有。这与“根本说一切有部”的道理非常相近。

此宗的形成有一个原因。刘义庆的《世说新语》有一段记录，一位支愍度道人(当时很多僧人被称为“道人”，因为“道”是个很高的称谓，僧人不是一个独立的团体，在修行群体中，玄学与当时的般若往往混杂在一起，玄学的引导弘扬者常被称为“道人”，用“道人”来称僧人是一个比较高尚的称呼)，准备过江，与伧道人(中原地区的法师)一起商量：“如果再用以前的知识过长江去谋生、寻找寺庙的善缘，恐怕不行，因为当今学佛人现在都在慧远大师门下，去学《般若经》了。现在要采取什么方式才能获得新的支持呢？我们也了解了一些新近传来的‘般若’、‘涅盘’的知识，建立一个宗派吧！将‘心无’确立为一个宗派。”他们很快商量好建立“心无”宗的大义，随后支愍度便渡过长江。

支愍度在南方讲法多年。后来，有一位中原人士到江南，捎伧道人口信，告诉支愍度说：“当时建立心无宗，只是为了混口饭吃而已。‘心无’义哪能成立啊！现在已经有饭吃了，还是不要再左右如来教法，负于如来了吧！”但是已经灭不掉了，宗义已经说出去了，很多人在继承、传播，“心无”这一宗派也就传下去了。

所以，心无宗是这样马虎造就的。

这一心无宗传播了一段时间，其中还有位大人物——当时与慧远大师讨论《沙门不敬王者论》的桓玄，大师与他有过激辩。他跟在支愍度法师的后面，学习、传扬这一宗派。

刘遗民也传扬这一宗派，这也不是个小人物，《庐山东林莲社发愿文》便是他作的。在庐山当时建立净土宗的百余位高贤中，刘遗民排在第一位。一百多位僧俗高贤在东林结白莲社念佛，都是社会上影响一时、非常权威的人士(颇有影响的谢灵运等人申请入社，还被慧远大师婉言拒绝了)。

现在我们通过所学可知，对“心”的判摄，那些大人物在历史上都有各自的盲点，他们在对般若与中观之道的修学方面是“学有宗旨”的，认为对心与外境的判断要有一种方法，对其方法论进行分析，出问题的还真是大有人在。

第二是即色家。

即色家后来分化为数个宗派——即色宗、识含宗、幻化宗、缘会宗，这几宗都是当时发展出来的。

从观点上判断，即色宗相当于现世美；识含宗相当于数论派的神我论；幻化宗相当于随理唯实，缘会宗相当于现世美中的断常见。

第三是本无家。

这一宗派在当时也有几位举足轻重的法师。首先是本无宗的道安大师，他是慧远大师师父辈的，他的观念与当今藏传佛教格鲁派的诸多观点一致：一切色法本来空，对于本无之空(灭法)，在一定程度上是认可的。

本无家中还有本无异宗，其代表人物竺法深大师就认为色法是从无而有的，思想接近于数论派。

对这几派的宗义，僧肇大师的破斥方法很简单。《肇论》有四篇，心无家的立宗是以《不真空论》来辩破，即色家也是以《不真空论》来辩破。当时，僧肇大师对六家七宗的整理提出了一个正见，奠定了破除四生的基础，他用二谛梳理六家七宗，但他没有在《肇论》中使用“建立新宗派”的方式将二谛推演开去。

在僧肇大师之后，吉藏大师继承这一系思想，建立三论宗。这是汉传佛教中观发展的一座里程碑。三论宗以鸠摩罗什大师与僧肇大师为自宗的祖师，对二谛的说明具体而微，但是也有所变化，并非完全遵循僧肇大师的原意。以后有机会可以引用原文进行讨论，这里便不多说了。

论“无生”

回到上讲关于无生的部分。颂词中说：

彼非彼生岂从他？亦非共生宁无因？

彼从彼生无少德。生已复生亦非理。

学习到这部分，便要正式铺开说明“缘起性空”的道理。前面只是像层层剥皮一样，接触到相关词汇便解释一下，到下次课接触到这个词汇，可能又会作更深入一层的解释，再下次课可能又会作一次解释……因为没有相应的基础条件，大家的理解很难到位。关于“无生”的道理也是如此。

“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因”，这两句关于无生的话语属于“标宗”，将宗旨给立出来了。什么是“无生”？前面介绍龙树菩萨在《中观论颂》中讲的缘起关系其实都是因果的关系：有主体和运动的关系，有主体和作用的关系，有主体和来去的关系……“主体”与后面的“作用”、“来去”，归根结底是因和果之间的关系。

用因果说明缘起，最简单最直接。通过前面的表格(参见表13-1
空性正见对世间正理直接切入的关系列表)，暂时先理解一下因果大致包括多大的范畴。比如：将来讲到了主体没有自性而有功能，就知道这是主体和作用之间的关系；如果说到佛“无所从来，亦无所去”，那就是主体和来去、运动之间的关系。

总的范畴已知，现在讨论核心。此事还就是在“因果”二字。“因果”是否不可以讨论呢？“因果”不能讨论的是什么？不能讨论的是其逻辑关系，即“必然性”，也没有必要去讨论。因为佛最先就说：没有因果是现世美，有因果是佛教。

现世美是进入佛门的第一障碍。这种观点是：造下了因，不可能有果。如果造了因没有果，那么缘起的戏便不用唱了，所有的缘起都不用谈了。“造了因没有果”也即通常所说的“断见”。因突然消失了，果不可能出现，不就是断见吗？

断见就是常见

断见本身就是常见。为什么？因为果不出现只有一种情况，便是因不发生变化，所以断见就是常见。不要认为断见和常见有区别，表面看有区别，但只要以这种方式互相思考，无论如何推演，断见都是常见，都是一个思维来源。断见和常见的问题首先要撇开，它们是现世美观点的特徵。

现世美观点的特徵说起来很危险，比如问：“苹果的香味从哪里来？”现世美说是偶然性的。“我造了因、我做了坏事会有结果吗？”现世美说不会有结果，因造过就随之消失了，任何事物从因到果的过程全都是依赖于偶然性——梦见一个恶的境界是偶然的，白天中了大奖也是偶然的。这种“偶然性”的生活概念表面上简单，实际上复杂，所背负的都是业力与因果方面的重重疑网，让人生活得极不安定。

要知道，“断见就是常见”，只能通过离开断、常知见后理性的因果推断。在《华严经》中，“无生”被说成是十种“平等性”：

菩萨摩诃萨已具足第五地，欲入第六现前地，当观察十平等法。何等为十？所谓：一切法无相故平等，无体故平等，无生故平等，无灭故平等，本来清净故平等，无戏论故平等，无取舍故平等，寂静故平等，如幻、如梦、如影、如响、如水中月、如镜中像、如焰、如化故平等，有、无不二故平等。

无相、无体、无生、无灭等是众生平等、人心皆具的共性。龙树菩萨以“无生”总标十平等性，若达“无生”，便能证悟一切空性，万法缘起的本性便能彻底通达。

故为成就“无生”之法义，本论首破自生，次破他生，再破共生，最后破无因生。“自生”是从因到因，不加任何外在条件的“生”。颂词说“彼非彼生”，事物并非从自己产生，以此破自生。“他生”是完全不依赖于自身条件。颂词说“岂从他”，事物难道从毫无关系的他体事物产生？以此破他生。“共生”是将“自生”和“他生”拼凑到一起，一部分自生，一部分他生。“无因生”是不需要因，果法便直接冒出来了。

这四种生，龙树菩萨的辩破很直接。破斥从因到因的纯“自生”：任何一法“生”的过程，如果没有任何因缘条件参与，乃至连时间、方位的因缘条件都不给予，这种从因到因的“自生”

有“无穷”过；破“他生”：完全不依靠本身的因缘条件，完全从另外的条件来获得果，也有“无穷”过；破“共生”：你认为将自生与他生的优点都积累到了一起，它们“生”的可能性都积累到一起产生“共生”，但这是将自生、他生的缺点都积累到了一起，将它们“生”的不可能性都积累到一起了，有双重过失；“无因生”更不用谈，其实根本没有“生”，属断灭见，与“无生”是相反的道理。

在《中观论颂》的皈敬颂之后，第一首颂词便开宗明义地说：

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。

龙树菩萨说，从因到果，若因、果均为真实有，则其“生”的过程只有上述四种可能。由于四者无一可成立，所以没有实自体的生灭存在。因此确定“无生”的道理，这才是因果的真实状态。《入中论》在破完四生后，说道：“故知唯是依缘生”。这其实不是个简单的道理，连释迦牟尼佛都说：“缘起法甚深甚深，难可判断，难可思议。”

如幻的因果联络

现在学佛人怎样来理解因缘法呢？是不是很容易理解成：要有主因，还要有条件，将主因与条件加在一起，果就出来了，这就是“因缘法”？如果问：“因缘法的主因与条件是不是真实有的呢？”可能会说：“是真实有的。”

如果是“真实有”，那便是自生凑他生，再凑共生加上无因生。即便将四种生都凑起来，也还是与“无生”无关。这其中的问题很大，难道我们一般情况下理解的因果关系都是错的吗？拿到非四生的道理中来说，如果自生是实有，他生也真实，加上共生，凑个无因，这确实都是错的。那该怎么办？

所谓的“因果”关系，现在只能有一种可能性了：因也无自体，果也无自体。虽然它们不是真实有的，但可以有“联络关系”。这个“联络关系”被确定了。因果、因果、因果……这样发展下来，因的里面没有什么东西，没有轮廓，也没有形象，只是一个假名。拿现在话说，因只是称作“因”的一个概念，果是称作“果”的一个概念。

在进行推演的过程中，无法确定因有什么实质内容，形象、颜色、实体都要否定，对于果也如此。可以被确定，也必须被确定的是什么？是因果之间的逻辑关系。有什么样的因，必定会有什么样的果出现，这是逻辑关系上的道理，这种“必然性”要确定。而因的实体与果的实体，从开始学习便无法确定其真实有。从两种无我的分析方式来看，无论是人我状态中的实体，还是法我状态中的对于实体的执着习惯，无论如何去分析，都不可能真实存在。

在这种因果面前，能确定的是什么？“无生”给了我们什么道理？不仅是“依缘生”，“缘”还是如幻的。无论从因到果的过程中增添了多少元素，这些也都是无实体的幻化之缘。能确定的道理，便是因果循环的锁链、逻辑关系，这必须要确定。除此之外，因果的实体都不能被确定。

比如，泥与瓶的关系。泥，当聚焦到形态层面来分析时，发现其实是一些颗粒的聚合，“泥”的概念便虚伪了。等瓶的形态出现时，反推土、水与劳作的过程，“瓶”的概念又虚伪了。在层层的虚伪中，如果将从泥到瓶看作因果关系，那么它们的自体都不真实，只是假名的概念，可以确定的是泥与瓶之间的逻辑关系。在梦中会捏泥，在梦中瓶被烧成了，就是这样一种关系。

现实生活中的因果，便是“一切诸法依缘生”，便是“因缘”的概念，也即是——如幻的因果联络。“无生”要告诉我们的是：如幻的因果链。

可暂时将大方向像这样确定下来。“如幻的因果链”便是前面表格中“缘起”、“十二因缘”、“缘起性空”的道理，具体的道理到以后再来逐步落实。要落实它，必经的步骤是这样的：先破自生，再破他生，再破共生，再破无因生，将四种实有因果的生灭关系破除掉。

为什么先破自生？如果说因果不实有，如幻如化地依缘而生，“自生”的概念便被取消掉了，所谓“自生”便是个多余的讨论。如果“他生”的因与果也不实有，那么这个概念也被取消掉了。“共生”是从自、他生而来，它们被破，共生也就不成立了。“无因生”，无因而突然出现果，这就更离谱了。

破四生得无生

破四生得什么果？得到“无生”的结果。对于《入中论》来说，将四生破完，得到的成果只是法无我空性。在一切的现象界、一切的法义、一切的法要中，进行四生破除的练习，获证的是法无我空性。月称论师在《入中论》中的编排顺序也是如此：首先破除四生得到法无我空性的基础，然后进行五蕴的分析，运用破四生的经验破除对五蕴的虚假执着，得到人无我空性。

《入中论》前面破四生，几乎都是以种子与芽为譬喻来破。到了后面破五蕴，就是以车为譬喻来破。将人五蕴的身、心，譬喻为一辆众缘和合的车，有轮、轴、套马锁……用破车的支分的方式，最终将“车”的总体概念执着、实有性破除了，以后所获得的便是人无我空性。为什么在获得人无我空性之前，要在道理上进行法无我空性的破除呢？因为道理上的任何一个破除，都是在修行法无我空性。

凡夫、二乘和菩萨的三重境界

现在来做个实验，不过可能多半会不灵。随便拿一件事物，比如讲台上这根白粉笔，摆在面前了，看得到吧？是真的吧？是白色的吧？若回答“是”，大家便都有问题。

事实就是如此，这不是小看大家的智慧。为什么？因为有凡夫、二乘和菩萨三重境界的关系。这三重境界的关系要有一个理解基础。虽然在前面的学习过程中，已经知道了一杯水的譬喻，六道众生、罗汉、菩萨、佛所见不同，说明水无自体。但这譬喻对现实状态来说，还是显得不够具体，似乎有些格格不入。直接用修行的层次来说明这种关系，便比较好理解了。

罗汉的现象界：唯见四大种性

声闻、缘觉属于罗汉层次。直接在佛座下证得四果的罗汉，称为“声闻”；在佛座下学好道，在无佛之世证悟了四果，称为“缘觉”。他们彼此的果位大致相同，眼中的世界都是大种性(即地、火、水、风四大种)，所以无法让他们对于现代社会产生与大家一样的同情和理解。对于“灾难”，让他们与大家一样地去同情、悲伤，不可能；对于改革发展的成果产生成就感、欢喜雀跃，也不可能。为什么？因为他们眼前的世界，只有大种性。

罗汉的现见是不一样的。比如我们眼中的白粉笔，他们看来只是粉笔中每个小元素的地火水风四元素。他们对世界的了解是具体而微的，可以小到极微，也可以大到无限，没有所谓“地球”、“月亮”、“太阳”、“银河系内、外”的区别。

小，可以发现粉笔的每个石灰元素中，都有地火水风。

大，在同样的状态之下，常人认为很大的世界，他们认为还是地火水风。不会觉得“我要坐飞船到太空中去，那是遥远的一个过程”，他觉得那边也是地火水风。要想让罗汉回到现实世界中来，看到红色的花、白色的粉笔，不可能。你逼着他看见，他也看不见；你求他来看，他也看不见；你请他到凡夫的所见境界中来，他也来不了。为什么？因为已亲证四果阿罗汉的果位。

如果读一读清辨论师的《掌珍论》，便会非常透彻地了解这点。论中说：这三重境界绝对不能互相串位。如果说某位“阿罗汉”还知道这朵花香不香、粉笔白不白、人对他好不好，恐怕这个“果位”有问题。他只要证了阿罗汉果位，人人都可以“验证”一下。将粉笔藏在袖子里，平时不要拿出来，趁某位修行人不小心，来到他面前突然拿出来：“是不是白的？”“是白的。”“你不是阿罗汉。”如果能看到粉笔白、鲜花红，他肯定没有证阿罗汉果，因为阿罗汉的现见中只有四大种性。若还有四大种性之外的事物，便绝对不可能是声闻、缘觉罗汉的果位。

凡夫的境界最熟悉，大家都知道，粉笔白，鲜花红……

菩萨的现象界：处处净土

菩萨所见到的是缘起性空。缘起性空的现证中，菩萨的内证与外在境界的观感和大种性不同，所见到的外部世界都是清净的。想让一位菩萨告诉你“大种性”是什么，他从理论上可以告诉你，佛说过这个“法”，阿罗汉会有大种性的理解，但要想让他真正看到“大种性”是什么，办不到。

大家也可以拿着这根粉笔，藏在袖子中，到菩萨面前，突然拿出来，说：“是不是白的？”如果菩萨在没有防备之下，开口便说：“是白的。”那只有两种可能性：一、他不是菩萨；二、他是为你作示现，把你蒙了。他如果说是白的，你认为他是假的，那可能也有问题。

菩萨所见的是缘起性空，他的世界处处是净土。

关于释迦牟尼佛佛果的现量境，佛经中曾有教证。

大家都说西方极乐世界阿弥陀佛是诸佛之王，他的愿力最大，世界最清净，那么为什么释迦牟尼佛就停留在五浊恶世中？释迦牟尼佛成佛以后，所知境界到底是什么样的？有一回，舍利弗尊者提了个问题：“佛啊，为什么您的佛土如此不净？”

释迦牟尼佛回答说：“是因为众生的罪垢，才见不到如来国土的庄严清净。”

事实上，释尊久远劫前便已成佛，如《宝积经》中说释尊曾为因陀幢王佛，佛土极为庄严，五浊恶世早已经是净土了。如果对净土进行横向比较，极乐世界是净土之王，在诸多净土中最为庄严，这与阿弥陀佛的愿力有关。而在所有的五浊恶世中，释迦牟尼佛的世界是最为庄严的，这也与佛陀独特的愿力有关。不仅如此，释迦牟尼佛所弘法的世界，实际也可与净土进行横向对比。将五浊恶世中的王牌浊世，与净土中的王牌净土进行对比，庄严的程度要超胜无量倍。

舍利弗尊者又问：“既然浊世如此庄严，为什么五浊恶世的凡夫见到的却是秽恶充满？”

于是释迦牟尼佛以脚趾按地，刹那间世界便显现为无量珍宝严饰的清净境界，说道：“如果人的心清净，便能见到世界的功德庄严。”因为众生都在受用各自的国土，人人都有一个自己的世界，有一个自己的国土。释迦牟尼佛的国土从来没有“五浊”过，那他为什么会将这些五浊众生收到自己的国土中来，而他们又无法理解释迦牟尼佛的国土呢？

这是释迦牟尼佛因地的特殊愿力。《悲华经》记载过释尊前生宝海梵志在宝藏佛处所发的五百本愿，那时他发过一个愿：“愿所有往生不了诸方净土的众生，全都来我的五浊恶世，我要通通接纳。但因为业力的原因，他们暂时看不到我证悟的净土的清净庄严，那就安住于我的世界中，我用净土对他们进行加持；我深入他们的心地，让其在心地中感知此方净土的清净庄严；乃至他们不愿意种善根，我以其打骂、诽谤、毁灭佛法的因缘，代替他们种善根，让他们获得

亲见我的国土的因缘。所以，这些众生在任何净土都无法往生时，最大的机会便是在我的世界中亲见我的清净国土。虽然无法往生，但修行都是行之有效的。”

如《悲华经?诸菩萨本授记品》云：

……有诸众生离圣七财，诸佛世界之所摈弃，作五逆罪，毁坏正法，诽谤贤圣，行于邪见，重恶之罪犹如大山，常为邪道之所覆蔽，是故我今为是众生专心庄严，精勤修集六波罗蜜。我为一一众生种善根故，于十劫中入阿鼻地狱受无量苦，畜生、饿鬼及贫穷鬼神卑贱人中，亦复如是。若有众生，空无善根，失念燋心，我悉摄取而调伏之，令种善根……

……往昔所有怨贼众生，起于害心，种种恶言，以杂毒食，出我身血，如是等人悉以恶心来至我所，我当以戒多闻三昧，大悲薰心梵音妙声而为说法，令彼闻已，心生清净住于善法，所作恶业寻便忏悔更不复作，悉令得生天上人中无有障碍，生天人中得妙解脱，安住胜果离诸欲恶，永断诸流障碍业尽……

……我成阿耨多罗三藐三菩提已，愿令他方世界所有五逆之人，乃至行诸邪道，登涉罪山，如是众生临命终时，悉来集聚生我世界……

而且佛还说，在五浊恶世修忍辱一天的功德，会超胜西方极乐世界修忍辱千百年。如释迦牟尼佛在《无量寿经》说：正心正意，斋戒清净，一日一夜，胜在无量寿国为善百岁。

《思益梵天所问经》也说：若人于净国，持戒满一劫，此土须臾间，行慈为最胜。

因为五浊恶世的修行条件艰苦而有特殊意义，此外的区别便是五浊和净土的表面形态不同。但事实上，五浊恶世众生一生的修行便有可能成就佛果，原因是释迦牟尼佛运用五浊恶世的因缘加持众生，使其得以悟道。这是释迦牟尼佛最为特殊的愿力，在《大乘悲分陀利经》(即《悲华经》)、释迦牟尼佛的本生传中都有记录。

因此，西方净土殊胜庄严，而释迦牟尼佛也有非常殊胜庄严的愿力。即便如此，释迦牟尼佛还是将西方净土与东方净琉璃世界等净土修行法门介绍到此方世界，让大众能根据自己的根基各有取舍，修行与自己相应的法门。

菩萨所见的外境，处处是净土。观音菩萨、地藏菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、弥勒菩萨，这些菩萨示现的都是初地以上的菩萨。为什么？因为他们已经看不到凡夫的境界，也看不到二乘人的大种性世界。

比如，地藏菩萨说“如一众生未成佛，我都不成佛”，但是实际上在菩萨发愿的当时，眼前没有不成佛的众生。他所看到的是净土，所有众生都是佛。这便是“如来藏”的道理，他见到了众生的“如来藏”。

现在我们可能看不到自己的“如来藏”，不理解其到底殊胜到什么程度，但佛菩萨知道，尤其四大菩萨，他们都已看得很清楚，说：“原来你们人人都是佛。”禅宗这句话不是空谈，说的是实打实的真实情况。说“人人都是佛”，就真的是佛。但还在凡夫境界或阿罗汉境界时，这个道理讲不清，因为看不到。而菩萨看到了，便只说这个道理。你让菩萨说“凡夫真的是凡夫”，他也说不出口，因为在菩萨的境界中，绝对看不到下面两重境界。

三重境界，无一真实

有一个绳子和麻的譬喻，在清辨论师的《般若灯论》和《掌珍论》中反复讲过。

绳子是麻搓成的，在深更半夜时它横在窗外。有两位朋友在房间中说话，说得很投缘。到天已经很黑时，一人说：“我晚上出去散散步。”于是提着一个灯笼，到室外散步。灯笼的光线比较昏暗，而且灯笼正下方一般是黑的。

当他走到绳子所在的地方时，低头一看，发现一个黑影横在地下，他的第一个反应是：蛇！而且是条毒蛇！这么粗！赶快往回跑。边跑边喊：“哎呀，有蛇！”害怕极了。等跑到室内，那位朋友便说：“你看到什么了？”他说：“一条蛇！”朋友就为他分析：“你平时最怕蛇，所以当你看到一个令你害怕的事物，肯定第一反应便是蛇。但我敢肯定，那不是蛇。”

于是两人提着灯笼，抱着要检验这条“蛇”的心态去了。到“蛇”前，仔细用灯笼一照，原来真的不是蛇，只是一条麻绳。到第二天正午，两人又来到那个地方，再看了一遍就发现：“哎呀，原来还不算是麻绳，只是一缕麻堆在一起，还没搓呢，只算是麻。”

从头天晚上到第二天中午，他们经历了三重境界：晚上被惊吓的人见到是蛇的境界；第二次，他们所经历的是绳的境界，是两人一起去验证的；第三次，他们见到的是麻的境界。

头天被惊吓的人见到是蛇的境界时，后面这两个境界有可能出现吗？在他的境界中，绝对不可能出现。换个时间有可能，但当时绝对不可能看到绳与麻的境界。一定是“蛇”很逼真他才会害怕，才会将以前所有关于蛇的信息都搜集起来，装到这样一个黑影中去，所以它成了一条可怕的“蛇”，其实与实际境界有所出入。现在凡夫看到的外境也是如此，所积累的形象全都在外部世界中——这便是现在的“蛇”。

后来他们看到的是绳子，在绳子境界时，看不到麻与蛇的境界。当第二天看到麻的境界时，前

面的境界就已消失了。

这是关于凡夫、声闻缘觉、菩萨(从初地菩萨到佛都包含在其中)三重境界的区别。对于修行者而言，必须要有理性的理解，在实际修行中才能确定地认知这三重境界。前面关于十二缘起的分析，是修行用功的工具。但实际的路途，必定经历的境界层次，有这样三重：第一是凡夫境界；第二是声闻缘觉境界；第三是菩萨境界。其中，显现声闻缘觉境界的可能性不大，现在所学便在规避它。想要求得的捷径是，从凡夫直接获得菩萨的进阶，最终获得佛果的彻证。这是学习“缘起性空”将来的修行成果。

“四生”的道理，到后面再一步步学。

第十五讲 由印度到中国

智眼相牵，盲人得度

从上两讲的学习中，可以得到一个确定的推论：即便前五地的修学都已很圆满，但第六地的智慧更重要。为什么呢？前面颂词已说得很清楚：

如有目者能引导，无量盲人到止境，

如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。

第六地的功德，是有眼目摄众盲的功德。

《金刚经》中有一段话说：

须菩提！若菩萨心住于法，而行布施，如人入暗，即无所见。

一位菩萨在行持布施的过程中，如果缺乏般若智慧的引导，便会执着于事相。一旦执着于事相，便像一位勇士，一脚踏进了千年暗室，什么都看不见了。对于有菩提愿望又缺乏智慧的人，释迦牟尼佛这样形容：“如人入暗，即无所见。”

但如果有般若智慧作引导，释迦牟尼佛有另外一个譬喻：

若菩萨心不住法，而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。

如勇士在黑暗中长行，渐渐天亮，太阳升起，便能见到世间所有的色彩，有了辨别的能力。

其名曰龙，广宏我教

有个至关重要的问题：虽然智慧才能引导前面五度的功德顺利推进，但要什么人来说这种智慧呢？只有成就的圣者作说明，大家才放心。《入中论自释》云：

我今唯依龙猛教理所说诸法实性，而正宣说。

之前讲过，“龙猛”译为“龙树”更准确，以后使用时，可以改回“龙树”。

问：如何得知龙猛菩萨无倒解释经义？答：由教证知。如《楞伽经》云：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边。于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。”

“碑达”在佛经原文中的音译是“布达”。“布达”翻译到汉地和藏区有不同的说法。翻译到藏区，藏传佛教将布达拉宫所在的红山称为普陀山，即观音菩萨的普陀(即布达、碑达)。翻译到汉地，说浙江舟山的一个岛屿是普陀山。而《楞伽经》原文是指印度的普陀国(山)，说在南方印度的普陀国有一位吉祥比丘。

“证得欢喜地”，不仅是对内证的说明，并且他在色身与事业方面直接示现为欢喜地菩萨。由于五浊恶世形态浊劣，菩萨来人间一般只能示现为凡夫，如果示现为圣者便不能在世间久住。所以龙树菩萨的示现是极为罕见的。释迦牟尼佛的特例已然远去，而他居然悖逆五浊恶世的一贯因缘，在不可能出现菩萨身的浊世，直接示现为欢喜地菩萨。

“往生极乐国”，他的去处也成为对于佛的“法”的一个极好证明。他往生的是“极乐国”，而不是有些人说的“学习空性与往生净土有矛盾”。龙树菩萨在中年时期着作《中观论颂》后，后期的佛教思想便侧重如来藏，尤其晚年着作的《法界赞》，完全是对西方净土与诸方佛净土的反复说明。

《大云经》云：“阿难陀，此离车子一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年，转为比丘其名曰龙，广宏我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。”故此菩萨定能无倒解释经义。

因为有众多授记，所以不仅印度佛教诸派共同承认，汉传佛教界也一致认同龙树菩萨的证悟。在释迦牟尼佛一生的弘法中，向他人直接授记“将来教法中谁是菩萨，谁是解脱者”，这种情况一般不会出现，最明显的便是龙树菩萨这一例。

由佛经与教典的论证，加上龙树菩萨的直接指导与宣说，无倒学习中观正见，是可靠安全的。我们按照龙树菩萨宣说的范例，以月称论师的善巧架构，向下进行学习。

上讲学到破“四种生”。用非自生、非他生、非共生、非无因生，说明因与果之间的因缘是“无生”的。“无生”的道理很深，连佛自己都说缘起法“甚深，甚深”，不是随便就能开口说的。因此学习“无生”的正理之前，先要做一些铺垫，来了解一下与“无生”直接冲突的三种宗派思想。

与“无生”相冲突的“顺世论、数论、唯识”

第一个宗派思想，是前面提过的顺世论(也叫做现世美、古唯物主义，关于其详细观点，可参见本书附录二：顺世论观点)。后面的数论派、唯识宗，对佛教来讲还算得上是个派别，有一些系统的思想。而顺世论，是佛教尤其中观派最不能接受的。

在释迦牟尼佛生前，曾出现过六师外道，在很多乡村地带弘法非常成功。他们中间，至少有两位是专门宣扬顺世论思想的。

顺世论算不上自生、他生、共生。它虽然是在“破四生”中最后的一个派别(无因生)，但是谁学谁都得先提它。因为它什么都不承认，稀里糊涂乱来，随时都有可能蹦到任何一个宗派思想中去，所以它成为第一打击目标，也是最可恶的一种腐败思想。

在学习数论派、唯识宗之前，顺世论成为第一个所要了解的对象。如果不了解，便弄不明白，便清理不掉心里顺世论属性的邪见与烦恼，无法肃清其流毒。作为现代学佛人，了解顺世论是最有必要做的一件事，一定要彻底弄清。

除顺世论外，与“四生”有关的还有数论派和唯识宗。

数论派与“自生”有关。对于因果的发生，数论派认为，因与果在某种意义上是同一的，果已暗含在因中，从因到果是同一事物从“不显现”到“显现”的过程。上一讲中的“彼非彼生”，是中观师破数论师的一句话，意思是“事物非从自体生”。

举例来讲，一个瓶子在产生之前就已经有了，生的过程是从不显现到显现的过程。就像“暗物质”，已经潜在、已经存在了，但看不出来，没有显示出来，所以觉得它没有，事实上在因中已经蕴含了。从因到果的发展过程不是“出生”的过程，而是从“不显现”到“显现”的过程，这是数论派大致的思想。

“无中生有”与“生生不息”

数论派的思想后面还会铺开讲，但一言蔽之，到底指的是什么？用日常成语说，他们坚持的邪见就是“无中生有”。看不到可知是没有，而数论派将“没有”硬讲成“没有显现”，等“有”的时候硬讲它是“显现”了，并非他体新生。因此，数论派的实际观点，用个简单的词概括便是“无中生有”(从“无”的自己生成为“有”的自己)。

唯识宗与“他生”有关。一个果摆在这里，总要在因上找到一点果的来源吧？总得从因上找到一点依据，成为果的说法的一个来由吧？唯识宗找了很多依据，说五浊恶世是有来源的，都与清净的如来藏智慧有关。还编出了很多名词：“自证分”、“依他起性”、“阿赖耶识”、“圆成实性”……这些名词都是唯识宗列出来的，还包括“能生”、“所生”、“善取空性”这样的词。为什么呢？因为如果不列出“能生”、“所生”，他体生的过程如何完成呢？总得给它们设个台阶吧？

所以，唯识宗始终在中观这里过不去，因为总想将两个没有关系的互为他体的事物变成有关的，从因的体中，无论如何也得生出他体的果来。没有因缘的这种因，硬是要建立一个有因缘的果出来。

在没有关系(他体)的因与果之间产生“生灭”关系，这便是“他生”的意思。

唯识宗怎样谈他生？虽然彼此互为他，但是总有一些力量、因缘与元素能帮助果生出来。唯识宗的十个派别，基本都与此思路有关。月称论师说：如果任何一件事物都能生出一个毫无关系的他体果实，那就会“一切都能生一切”。想要任何东西，随便找来一个无关的事物作为因，都能生出所需要的这个东西，有关的能产生，无关的也能产生。

错误就是“一切生一切”。到了这个时候，有缘的生，没有缘的也能生，这样岂不乱套了？

但每个宗派都会尽量自圆其说，表面看“一切生一切”是个很严重、很离谱的过失，但经过唯识宗历代大德的反复诠释，经过他们智慧的调和，唯识宗俨然成了一个非常有道理的坚不可摧的宗派。

而且，无着菩萨一系唯识最终坚持的“如来藏”，月称论师是间接同意的。但对于唯识宗想用直接的方式认同如来藏，月称论师是反对的(错误的表述方式，直接导致观念错误)。“直接认同”便等于将世间所有不清净的部分也认同了。依前面所说“取乎其上，得乎其中”的道理可知，月称论师首先要反对“如来藏实有存在”的一般性表层理解(为了确定如来藏的深义，他不仅无误抉择深见，使用的表述方式也极为严谨)。

“自生”是“无中生有”，“他生”该用什么话总结呢？“生生不息”。一切都可以生一切，还不是“生生不息”吗？永无止境、毫无关联地无穷生，“一切能生一切”，随处直接结果地“无穷生”，谓之“生生不息”。

“自生”与“他生”无非就是“无中生有”和“生生不息”。“共生”是“无中生有”加“生生不息”。“无因生”既不是“无中生有”，又不是“生生不息”，也不是“叠加一块儿生”。不过，这里用得圆滑，不是我们表层理解的那么简单！

顺世论思想概要

破“四生”的道理到后面章节再说，先来了解顺世论。《入中论导读》471页，有关于顺世论的详细解释(参见本书附录二：顺世论观点)：

顺世论(Lokāyata)派即现世美，是印度的唯物主义学派。顺世论的Lokāyata，这个名字的意思是“人民的世界观”，此派历来受到佛教、印度教和正统哲学的批评。此派大多数资料已佚失，只能从反对者的观点中寻找到此派的观点。

关于顺世派，现在很多印度人到中国找遗留的资料，因为印度的一些传统论典曾翻译到中国来。

首先，顺世论反对数论派所依的《奥义书》，而说“三种吠陀只不过是那些缺乏理性和男子气的人维持生活的工具”。

就像中国的社会人士讲那些算命先生靠算命去维持生计一样，顺世论反对数论派的《奥义书》，说数论派所谓的“神我”和“自性”等说法都只是麻痹人的，是没有男子汉气概的人赖以谋生的依靠。

顺世论认为知识产生于无知无觉的诸元素：地、水、火、风；并认为精神只是物质的产物，就像酒精是发酵的产物一样。从而，首先他们只承认现量，除此别无知识来源。对他们来说，认识就是生理反应。

他们的思想有个重要特点：认为所有的知识都产生于无知无觉的四大元素，即地、水、火、风。身体由地、水、火、风组成，知识来源于身体，因此知识来源于地、水、火、风，不靠思考和学识分析得来，而是从这些无情的物质中直接得来。

顺世论是印度哲学中唯一反对“业”和“轮回”教义的学派，主张无因说，认为除了偶然性，宇宙间没有任何既定的秩序。

除顺世论以外，几乎所有印度学派都相信“业”和“轮回”，都有出离和修行的意识。顺世论主张“无因”，说除了“偶然性”，宇宙间没有任何既定的秩序。
他们否定先天的、固定的、永恒的道德律。

如果到中国来，顺世论者会说：所谓的仁、义、理、智、信是孔子说的，他说的未必就有道理。
他们主张“刑杖”，即“刑杖就是道德律”。

顺世论认为，只有刑杖是可靠的。如果做了坏事，讲道理是讲不通的，做了坏事就得挨揍。刑杖是打人的工具，只有它才是世界上真正的道德律。

所以他们不承认在世间力量决定的任意报应之外，还有果报之说。以印度人的看法，认为这就是不承认“业”的观点。

这是什么意思呢？就是世间力量才能决定因果报应，除此以外没有任何因果报应。也就是说，如果某人干了坏事，报应只能是现世看得到的果报——将他打死、整死或打伤了，除了世间现实力量决定的这类现实报应以外，没有任何其他报应。

他们认为直接感知是唯一的知识来源，也是证明实际存在的唯一标准，不承认逻辑推理，也不承认圣言的权威。

唯识宗曾向他们提出问题，比如说：“大家坐在教室中上课，你在教室外面，没有看到教室中有一百多人，那你承不承认有一百多人？”他们有时也会被问住，但始终都不承认任何逻辑推理，也不承认任何圣人言说的权威性。比如，佛教的创始人是开悟成佛的人，他来创始佛教，佛教才有可信度。他们不承认这种可信度。

也因此而不承认，人生除了个人的利益还有更高的使命。自我牺牲的观念，放弃个人利益甚至生命去追求更高的目标的观念，对他们来说是可笑的。用印度人的话说，他们否认了涅盘的存在。即谓：死即是涅盘(人死如灯灭)，此外别无他说。

顺世论者经常挂在嘴边的话语是“死就是涅盘”，“人死如灯灭”（“人死如灯灭”是从那时就有的说法了)，此外别无他说。

在印度，特别在一些政治思想派别中，存在着这种唯物主义。因此，政治家们的良心不受道德约束，在政治活动中奉行一种生意经的马基雅弗里似的权术。他们支持既定的秩序和基于这种秩序的宗教，自己却无意做宗教徒。

在六师外道以后，顺世论受到了印度当时一些小国家和政治家的利用。那些管理国家奴役人民的人，拿一个宗教来维护自己既定的秩序，但是自己不信这种宗教。也就是拿宗教来支持自己的思想和对于国家的统治。在当时的印度，很多小国都频繁地出现这种情况。既然有如此鲜明的目的性，那么有很多的教理、知识和思想都可以顺着这种统治的需要而锻造出来。

顺世论只承认由五官后得的知觉是唯一可靠知识。顺世论这一观点，是很容易受到反对派攻击的。这是由于他们除了接受直接知识(pratyak?a)外，拒绝接受任何其他关于真理和存在的标准。这使他们不得不接受一切感觉知识(甚至包括梦幻)都是正确的。

顺世论认为，只有由“眼、耳、鼻、舌、身”这五官得到的知觉是唯一可靠的知识，不是由这五部分得到的知识都不可靠。而且五官是可以得到直接知识的，此外的其他知识都不能被承认。他们拒绝接受任何关于真理和存在的标准，导致不得不接受一些感觉上的知识，包括半梦半醒之间的感觉、人如痴如醉时的感觉，觉得这些也都是正确的。

这恰与世间相信因果的宗派相反。这些宗派会认为，人有一个颠倒的过程，在颠倒状态下得到的知识会不准确。而顺世论者认为，颠倒状态下得到的所有知识也是正确的，只有直接的感官获得的知识才能称作“知识”，否则不是知识。

此派认为，地等四元素是本原。仅仅当这些元素构成身体时，意识才从它们中产生。这就如同使人醉的力量是从制酒的混合配料中发展出来的一样。

他们认为，地、火、水、风四种元素是一切的本原，就像人的意识来源于身体中坚硬的地大、流动的风大、热力的火大、湿性的水大一样，人的所有知识也来源于四大元素。他们经常提出酿酒的譬喻：只有酒糟、麦子、发酵等因缘和合，酒醉人的力量才能产生。人也如此，知识和智慧只能产生于地、火、水、风，除此之外不可能有其他知识来源，就像除了麦子、酒糟等元素以外，不可能产生酒醉人的力量。

人的唯一目的就是通过感官快乐来进行享受。不能因为享受总与某种痛苦混杂在一起就说享受不能称为人的目的。

他们认为，人生存与生命的唯一目的，便是今生进行享受，能找来的享受就及时享受。这在中国文化中便有很多继承者，有一些诗词、文章便是对此思想的描述。对于这种“享受”，当时的顺世论者不仅提出概念，而且加以强调，否定你思想中脆弱的部分。

他们强调说：“不能因为在享受过程中有小小的痛苦与不安，便放弃这种享受。所有小小的痛苦和不安不是人的真正目的。作为一个人，既然是来进行享受了，那么出现小小的痛苦和不安是正常的，它们是临时性的，是假象。要自己来确定，出现任何情况都不必要去顾虑。”
拿现在的话来说，就像麻醉剂，麻醉住自己去享受。
命运、报应等是不存在的，因为这些只能被推理所证明。

他们还认为，命运和报应是不存在的，因为这些只是被推理所证明的。有人问：“比如你做了一件坏事儿，别人便拿刑杖打你，你觉得因果和报应是存在的吗？”“这是可以验证的，依刑杖的道理来说，报应是真实的，可以承认。”
他们有很多类似的主张与说法。
教习顺世论，为犯突吉罗
在律藏的小品中，释迦牟尼佛对这一学派的思想来源和从学者有过开示。
佛说，比丘追随顺世论犯突吉罗罪。

有一则公案：六群比丘在早年时学习顺世论的学问，追随顺世论的思想，寻求现世的享乐。很多佛弟子窃窃私语，说有六群比丘在跟着学顺世论，该怎么办。
后来有佛弟子将这件事情举报给释迦牟尼佛。佛便将弟子召集到一块，对他们说：
诸比丘众！汝等勿习顺世论外道之论。若如是者，为犯突吉罗罪。
这是佛直接用律法(戒律)来禁止修学顺世论。

后来六群比丘又将自己的所学拿出去教导别人，让别人也传言：“好好享受现实生活吧，不要去计较痛苦，总想着前世后世、因果那些可怕的事儿，只要好好享受就行了。”类似的话语被佛弟子听到了，便互相转达，最后传到释迦牟尼佛那儿。因为这件事，佛又将所有弟子召集在一起，说：
诸比丘众！汝等勿教习顺世论外道之论。若如是者，为犯突吉罗罪。
也就是说，凡学习和教人学习顺世论，都有罪性。
释迦牟尼佛在后来的典籍中，又补充说：
诸比丘众！汝等勿学勿教诸卑下技艺。
“卑下技艺”包括七个方面：
第一是占卜；
第二是咒术；
第三是预兆吉凶；
第四是占星，就是根据星辰规律来预卜吉凶；
第六是巫术，奇门遁甲等；
第七是江湖杂术等。
学习、教授七种卑下技艺犯突吉罗。而习、学或教授顺世论道理，亦犯突吉罗。
顺世论的这些思想，从四百多页的《入中论导读》中还需进行广泛阅读。
咬紧牙关抛弃他——顺世论

顺世论是学佛的第一个障碍，在《中观论颂》和《入中论》中，都将顺世论列为世间最为卑下的思想。如果不能脱离这种思想，学习佛法会障碍重重。只有脱离开顺世论思想以后，才能进入高于这种思想的外道思维，否则连外道水平都算不上，很难算是一位学佛者。

但是，任何一个思想都会构架自圆其说的体系，仔细看来，顺世论也有他的道理。尤其在现实生活中，如果反复阅读顺世论典，几乎每天都会发现生活中的顺世论思想，也能反照到内心有很多的类似习气。这种习气多了，对于佛法的正见正理自然就没了兴趣。

通过什么方式才能逐渐清理这些习气呢？最好的方法是直接阅读关于顺世论思想的介绍。看到这些思想，知道它是错的，连佛当时都批评了，自己才愿意离开，才知道这是可怕的、有危害性的。否则就会有很多依赖，因为已经形成自然习惯了，这种依赖是不容易脱离的。

学习顺世论，并不是去清算历史上的六师外道。他们的踪影在印度早已消失得无影无踪，想找也找不出来了，但遗留下来的思想，却成为大家的一部分血液。修行便需要清理自心中的这些习惯，如果还有一小部分存在，哪怕一丁点儿，都会形成遍计执着。不将“遍计执着”清理干净，无法进入定解与正定。所以，在学习后面两个宗派之前，首先要了解顺世论(现世美)到底是怎么回事，了解了它们才能摆脱它们。还得加入一个词：“咬紧牙关”，因为平日执着太猛、习惯太重。

摆脱了顺世论思想以后，会得到哪些成绩呢？

不败尊者有过一个说法：进入佛法获得实证的第一敌人便是顺世论见，如果没有在思维中将该见地清理干净，无法进入实际证悟。顺世论知见得以清理，至少可以入道。哪怕是外道，总还是道。

逐次破除逐安位，大师批判欠商量

“道”有多种，有内道和外道共同的“道”，有不共的“道”。

至于共同的“道”，即便是学习数论派思想也能得到。月称论师在这里为什么要批评数论派的自生(即无中生有)呢？整部《入中论》都是这样一个结构，采用批评的方式，用批评展开求道的线索，追根寻源。如果不用这种方式，从声闻缘觉开始，一个礼赞的功夫，是不可能摸到菩提三因和大悲心这条思路上的。

如果不是用批评的方式，小乘的二十个部派、大乘随理唯识、随经部派的唯识、中观的观点都对，佛法在心中永远是摊平的一盘散沙，而不是一套各就各位的立体框架。

因此，对于月称论师批评的方式，应该认同，因为它太巧妙了。通过一段批评的学习可以知道，佛教的一些宗派，小乘、大乘，该如何各就各位。

其实，名义上是批评，实际上是梳理。

这件事在20世纪初，还发生过一则公案。法尊法师将藏文《入中论》的汉译文本送给太虚大师审阅，大师看后，写了一篇文章(收录于《太虚大师全集》)，他说：“……观上两家诤论，则知入中破他，但为舌辩游戏，无当正悟！乐着内诤，卒难独占全胜，徒令外道乘隙，尽灭佛法，故诸佛子应不为此！然则此诸诤辩，尽无益耶？”

对于当代佛教，太虚大师可说是位功勋卓着的大师。汉地佛教思想的进步与近期的发展，颇多受益于港台和东南亚佛教。但港台和东南亚佛教走的路线，大都以太虚大师的人间佛教思想为前导。太虚大师思想的影响力由此可见一斑。

但是，大师对于《入中论》的评价是否允当，还需要求学的诸仁者细心思察。至少，由《入中论》以上行文可以判断，“舌辩游戏”的评价，恐怕是过激的，至于所谓“乐着内诤，卒难独占全胜，徒令外道乘隙，尽灭佛法”之忧，是“忧”得合理还是“忧”得多余了，学人自能明鉴。

夫禅宗者，真唯识量，但入信心，便登祖位

太虚大师批评了《入中论》，又赞叹了永明延寿大师。

中国的八大教派发展壮大以后，禅门五宗完全独立。脱开文字教法，在五大宗派中，只有永明延寿禅师及其法眼宗回过头来，沿用完整的教法体系，不仅汇归，而且统摄所有教法。

禅宗不立文字，可一旦作起文字商量，便要将所有的文字统摄到一起——这是法眼宗当时的壮举。

此宗在早年的发展过程中，有一些不平凡的人物。比如此宗二祖德韶禅师，住在天台山国清寺，传为智者大师后身。德韶禅师以一己之力，执掌禅门的法眼宗，同时又壮大天台教，当时天台教的复兴，完全在他一人之力。

在德韶禅师之后，又有永明延寿禅师，他“合汇宗教”的功夫做得更圆满。大师一生的着作可以说是无边无际，是个奇人，现在传下来的只是他一小部分作品(我有一回整理他的着作目录，其中五分之四的作品都已无存，现今能看到的最多也就五分之一)。

可以读一读乾隆皇帝最为重视的《心赋注》。对于心，永明延寿禅师写了一篇赋，然后又写了

一篇注解，称作《心赋注》。
　　此后他又写了一部大作，称为《宗镜录》。

《宗镜录》这部书，将天台宗、华严宗和唯识宗三大家的教法全部汇归到禅宗的一心，成为禅宗有史以来最为巨大的一部论着。在《宗镜录》之后，永明延寿禅师还有《万善同归集》等很多作品。他着作中引用的经论与相关义理，很多人都没见过。

《宗镜录》中所提到的很多经典，现在到《大藏经》中去搜索，三分之二连名字都搜不到，何况经典原文。即使是尽全国之力，《大藏经》的编辑每个时代也还是有很多遗漏。《宗镜录》中，能看到很多稀有难得的经典与教诫。大师后来还写了四十八个时辰无间念佛的诗篇，每个时辰写一篇文章，如敦煌最近出土的《达摩五更转》，因时作颂，激励修行，类似的着作非常多。

他将天台宗、贤首宗与唯识宗诸家的经论进行汇归后，得出总结，让当时教下和宗门的很多学者大为震惊：
　　夫禅宗者，真唯识量，
　　但入信心，便登祖位。

民国时期，太虚大师对法眼宗的发起和传承给予过极高的评价，对法眼宗的创始人法眼文益禅师，及其传人德韶禅师、永明延寿禅师关于“禅教合汇”的思想大为赞赏，尤其赞赏永明延寿禅师及《宗镜录》这部巨着。

太虚大师还指出，清朝雍正最为崇拜永明延寿禅师的伟大事业。永明延寿禅师集《涅盘经》等成经海一滴，致力于禅教合汇，使禅宗与佛教教法回归到唐及唐代以前的圆满辉煌。
　　“真唯识量”的来源
　　“真唯识量”是一个唯识宗的名相。
　　“真唯识量”的来源是怎样的呢？

玄奘大师早年在印度学习，即将归国之际，戒日王开设了一次“无遮大会”。无论信佛不信佛，是居士还是僧人，来到无遮大会都可以讨论经典，在讲经的过程中也都可以去击掌辩论。为什么开这次无遮法会？因为玄奘大师在此之前有一部着作。其来源比较曲折。

南印度的一位大婆罗门，名字叫“般若毱多”。他对小乘正量部的教理非常敬重，认为大乘的唯识宗和中观不值一提。他写了一部《破大乘论》，有七百颂。

论中说，这一部论，信大乘佛教的人一个字都动不了，绝对无法改变它。在这种情况之下，周边有很多人特别崇拜这部论，读者越来越多，还将这部论交给国王看了。这部论一直被大家互相传送，乃至于传到了那烂陀寺。

那烂陀寺当时的住持为戒贤论师，是玄奘大师的老师。玄奘大师与那烂陀寺的师兄弟海慧、智光、师子光，是公认颇为优秀的。四人中，玄奘大师是唯一一个从中国去的留学生。

戒贤论师觉得，自己年事已高，去应战这部论，不一定有把握，再加上那烂陀寺的寺务繁多十分劳神，便决定让弟子去完成这件事。而这四位同学的反应不一样。海慧、智光和师子光的态度都不是很积极：“这部论我们也看了，但要动他一个字，好像还真是有点困难。”

在这种情况之下，当时的那烂陀寺也显得犹豫了。从南方一个小地方传来的一部论，居然将那烂陀寺给难倒了。这时，让人去应战的呼声越来越高，而能去的就这四个人。四人中另三位的反应又不积极。那该怎么办？

最后，玄奘大师站出来了，他说：“还是我去吧。”那三位就说：“你有把握吗？”他说：“有没有把握，我去都会好一点。第一，我不是印度人，只是个中国留学生。我就是没取胜别人也会原谅我，说我语言不通，给个台阶也就下去了。第二，如果我战胜了，那烂陀寺的面子可就争大了，大伙都会说，那烂陀寺中的每个人肯定都比留学生强，般若毱多却让留学生给战败了。”想来想去，大家最后还是让玄奘大师去了。

大师去之前作了很多准备。当时《破大乘论》是七百颂，玄奘大师写了一千六百颂，称为《制恶见论》，专门针对《破大乘论》：《破大乘论》是恶见，要制止该恶见，因此取名为《制恶见论》。

这一千六百颂在那烂陀寺一经传开，大家看后，都觉得没有问题，般若毱多肯定会败下来，不说要动他一个字，会将他所有的字都动掉。大家都作好准备，让玄奘大师去。结果般若毱多在那边听到消息，不来应战了：你即使是留学生来，我也不来。最后这件事情不了了之。

《制恶见论》给当时的戒日王留下了非常深刻的印象。因为当时印度还有一些小国家，戒日王作为国王，也是要面子的。

“在我的国家出了这样非同寻常的人才，而且还有了如此优秀的大乘佛法成果，为什么不及早地宣扬呢？”他内心中抱着护持佛法的热望，下定决心要举办一次无遮法会：“这次无遮法会

，般若鞮多来不来已经无所谓了，我要将整个印度的大、小国家中所有能人全都聚集起来，不仅是佛教的，还要将印度教、耆那教、拜火教等所有教内外高人全部集中过来，对玄奘大师的《制恶见论》进行辩驳。”

这次无遮法会共18天，地点选在曲女城。

玄奘大师说：“一般的辩论，我不出《制恶见论》，直接跟他们击掌就可以。”击掌三四天，所有上来的都下去了，更多的人发愿立誓写了文书，成了佛弟子，被剃度了。在这种情况下，大乘佛法大放异彩，在印度从来也没有这样辉煌过。对那烂陀寺来讲，这是一段极为辉煌的历史。

在这之后，玄奘大师认为，这么多人轮番来辩驳，其论点也不出《制恶见论》的覆盖范围。于是用一个简单的办法，将《制恶见论》核心的宗因喻(宗旨、原因、譬喻，是因明核心的三因)抄下来，才二十多个字，让那烂陀寺明贤法师朗读。后挂到城门口去。一直到第18天大会结束，都没有一个人能改动其中任何一个字。也就是说，当时所有的不同立场，在“真唯识量”这种佛法正理的辩论格局之下，都已败北。

戒日王坚请玄奘大师骑乘宝象在整个曲女城游城。玄奘大师说：“这事我不能同意，我只是个留学生，是来求学的，这样招摇不符合中国人的做法。”

戒日王也有办法。他说：“这是我们的习俗，辩赢了就一定得游城。你不游城就将我们的民族习俗改了，那问题更大，所以一定得去！”玄奘大师只好坐上象背去游城。

游城结束后，戒日王又从曲女城派军队和侍卫护送玄奘大师回那烂陀寺。沿着一条河向上游走，河里两万五千艘船，岸上一万五千辆象车，都是为了护送玄奘大师一人回寺。

这是位太难得的奇才。戒日王再三祈求大师不要回国。对于当时的印度人而言，能得到曲女城如此胜利，实在是个奇迹。法会上，来自印度各个大小国家、各个民族，还有各个宗教信仰、各个哲学学派的人不计其数，持的语言也多种多样。据说，玄奘大师前后使用过的语言大约有96种。其中有常用的语言，也有如西域丝绸之路上的罽宾、楼兰等很多国家不常用的语言，还有印度本土各个小地方、小区域使用的语言。这么多种类的语言，玄奘大师都一人应对，当然智慧非凡，有如神灵。

戒日王爱才，他觉得，这样难得的人才，在印度很难找到。因此再三祈求玄奘大师留下来，在印度弘扬佛法，或者不弘扬佛法，而将国土割让一半给玄奘大师治理。但最终玄奘大师都没有同意。

据说，玄奘大师是从怀里掏出一把乡土来说服戒日王的。他说：“这把土是我们国家的皇上在我临行前送我的。这把土给我，就是为了让我学成以后回去，他还在等着我。”戒日王挽留不下，最后送玄奘大师回国。

玄奘大师的“真唯识量”，如果拿到现在来翻译，有一点绕口。它是一个建立在因明论理框架上的道理：

宗：真故极成色，定不难于眼识；

因：自许初三摄，眼所不摄故；

喻：犹如眼识！

“宗”，论题；“因”，论据；“喻”，论证。

在一般情况下，这种比量不能成立，因为在“因”支加了“自许”。“自许”就是自己认为或自宗认为。论证的理由必须是共许的，不能以自宗的是非为是非。但在特殊情况下，这种比量可以成立。其基本思想是，唯识学派主张的色(视觉对象)有两种：“定不难于眼识”的是“相分色”，即事物依感官而变现的影像不能离开眼识而存在；“定难于眼识”的是“本质色”，即事物的自体，非是感官所能直接感觉的。“自许初三摄，眼(眼根)所不摄故”的色是“相分色”，是“定不难于眼识”的。

到后面再一一剖析，这还要从因明的“现量”、“比量”，从唯识的“见分”、“相分”一步一步开始学。

不过，你能想得通吗？

夫禅宗者，真唯识量，但入信心，便登祖位。

教法之东来

在禅宗的发展过程中，为什么到后期，这么多大师提倡要将禅法汇归到教法体系中呢？这是件似乎不合拍于禅门主流的事，但仍被提起，理由何在？

早期的佛教，在教法体系完成自身框架的构建后，才由繁到简，转型为以“禅”为特质的汉传佛教。

教法在中国传播和形成，始于西汉末年。从第一位求法人朱士行起，人们逐步开始去往印度求法。不断有人去不断有人回，回来的是十分之一。诗云：

晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安。去人成百归无十，后者安知前者难。

从西汉的朱士行开始，一直到后来唐代的玄奘大师，其间去印度求法有成就的大师，在历史传记中数起来，加上玄奘大师，共有一百人。玄奘大师是整整第一百位。

大师学成归国，将唯识宗的教法在汉传佛教已有的基础上进行整合。当唯识宗与相应的中观框架形成后，各宗全面成形，汉传佛教的发展已到达相当圆满的程度。到后期，汉传佛教一千多年的发展与成就，都是站在前人的基础之上，并没有很多新的成果。

只是传来的过程异样曲折。

首先是刚传来时，中国原有的思想只有道家、儒家以及法家等诸家学说，所使用的语言都得用中国原有的。翻译经典的体例及语言(名相)，可以说是五花八门。

比如，安世高大师来到中国，所翻译的经典中，“涅盘”都被称为“道”，没有“涅盘”这个词。到后来，即便有了“涅盘”这个词，也无法展开诠释。很多时候，“般若”被说成了“无”，“真如”被说成了“有”。

虽然那段历史离现在已然很遥远了，不过中国人毕竟是中国人，现在继承者还是有很多。年代固然久远，串习大抵相同，在“有”和“无”上进行辩论的，还大有人在。

当时，“有”和“无”的辩论非常复杂。因为这方说的“有”，不一定就是对方辩论所指的“有”，说的“无”，也不一定是对方所指的“无”。没有共许成分，如何往下深谈？

所以经常无法确指地互相批评，争论到你死我活的程度，到最后却发现“原来我所批评的不是你”，常有此类问题发生。

下面的表格所要表达的就是这段历史的教法发展形态(参见表15-1 辩破六家七宗列表)。

辩破六家七宗，确立中国禅法

上讲说过一部分六家七宗(详见表14-1 六家七宗列表)。

这么曲折的发展，一直到了僧肇大师辩破六家七宗。僧肇大师的辩破，是中国佛教发展的转折点。

在辩破之前，佛教的般若学统中，附带着玄学元素。魏晋当时的清谈学派崇尚玄学，进行清谈的隐逸之士多是道家和儒家的研究高手。对于佛教般若的研究，很多人只是涉猎而非专攻；还有人是出于好奇；也有人在道家和儒家拿不到足够的证据说明自己的思想，便窃取当时般若体系的一部分。这样一来，般若思想便五花八门。

僧肇大师辩破了六家七宗以后，后期的佛法，尤其是后期的般若宗，趋向于大乘禅学，附带着禅门特徵；前期是附带着玄学色彩的。

在此之前的“禅”与在此之后的“禅”发生了巨大变化。此前的禅有两个转折，一是从玄学到禅法，二是从小乘内观到中国禅。这是两个并列的转身。

安世高大师与道安大师的安那般那，极其类似于现在南传佛教弘传的内观禅。安那般那弘传得非常早，成就者也颇多。有位法师在路上行走，到一条小溪边上，看到一位老尊者，饭后觉得肠胃有所不适，蹒跚到小溪旁边。法师问他：

“老长者，你到河边准备做什么？”

他说：“我觉得肠胃里有所不适，我想将它打开洗一洗，旁边正好有干净的水。”

法师一听觉得不同凡响，这个人怎么开口说这样的话呢？这是能打开的吗？(开肠破肚啊！)

老尊者到了水边，将钵慢悠悠放到地上，而后坐到旁边，拉开衣服，到肠胃的所在一伸手拉开肚皮，将胃拿出来，翻个面把胃给洗了，里面的饭都流走后，将胃翻回来又放进去，肚皮马上又合好了，连一处伤口都没有。

那时修习安那般那的成就者很多。

僧肇大师破除六家七宗以后，禅的发展趋于稳定。

也就是在这种因缘条件下，达摩祖师来到中国，直接传授佛陀心印的禅法。

僧肇大师是以中观的方式，为禅的发展奠定了厚实的理论基础，以后，禅才能在普通大众之间大范围传授。如果没有这个基础，没有这样进行正见的反复辩驳，在人们还没有清理掉“遍计”的邪知识之前，禅无法在中国立足。落不了地，就像电视台，即便有个发射塔在那里，没有接收频道不能落地也没用。

禅的形成对于中国佛教的发展举足轻重。在此之前，可以说相当不规范，而且它没有顺应中国缘，不是中国特徵的禅，不是中国特徵的佛教。此前的佛教五花八门，有魏晋的避世学说，也有陶渊明、陆修静重视文化内质、崇尚清谈的隐逸学说，还有佛教刚传入中国时附带着一些神秘色彩的杂牌般若。

还有重要的一派，即是早年的数论派。其发展与道家有些类似(当时没有道教，只有道家)，已具备炼金术、炼丹术。史料证明，后来道教的形成，沿用了早年的顺世论和数论派的长生不老

术。他们确有炼金术，能炼出“点石成金”的液体，放一滴在石头上，真能现出一块黄金。

炼金术在当时的印度已经很成熟，进入中国以后，被早年的中国宫廷沿用了很多。比如武则天有位次子，因为叛乱，被武则天直接处决。武则天宣布的死因是：小皇子在内廷跟着顺世论者和数论派的人炼长生不老术，炼金过度，中毒毙命。能堂而皇之地以“炼金过度”作为其死亡理由，可想而知，当时宫廷中的炼金术已发展到了大众周知的规模。

术重炼金，酒中兑铅，那是当年的时尚。酒里放了铅，喝了以后皮肤细滑，乃是当年美男子的最爱，王羲之即因铅中毒而短命。

魏晋后期与接近唐代的这段时间，思想比较复杂。其中，六家七宗得到梳理是中国佛教的一大进步。可以说，从这时期开始，佛教才真正“中国化”，成为中国人的佛教。尤其是六家七宗中饱含玄学思想，进行辩破后，这些玄学思想，以中观的般若见为标榜，最终被禅宗统摄起来。也可以说，佛教的中国化，中国思想的佛教化倾向，都是在这一时期定位的。现代人要研究中国的思想通史，如果不研究中观，肯定只能当外行，无法了解魏晋和魏晋前后中国人的想法，无论是官方的思想还是民间文化发展的思想。

政教分离，沙门不敬王者

六家七宗的发展过程中，一些清谈名家，观念上互不示弱，击掌争雄。他们将官场名利看得很透，很多人甚至直接隐居深山了。慧远大师是当时的一位重要人物。在六家七宗中，他与桓玄、刘遗民的“心无宗”关系密切。

桓玄是魏晋时期篡晋称帝的重要人物，早年曾帮助自己的将军统治寺庙里的高僧大德。他虽有统治国家的欲望，但同时也有一些社会理想。他去做慧远大师的工作，扩充势力。在一来二往的谈判过程中，常谈到“佛教该如何与国家政权处理关系”的问题。

六家七宗给佛法的定位，当时也具备另外一重意义：佛教已在中国蔚然成风，出家人已是文化人普遍公认的一个群体，那么这个群体该如何与当时的官方处理关系？

当时官方的第一个要求是：中国是礼仪之邦，所谓“君臣父子”，君臣便是父子关系。作为出家人，即便是再高明的修行人，到中国的土地上居住、弘法，就是中国的子民，应该接受国家的管理，有子民的礼节。在桓玄和慧远大师来往的书信中，桓玄就要求慧远大师以及他的僧团顶礼国君，早晚的功课中要加上对国家的回向、祈祷等礼节。顶礼国君，应是通常的礼仪，就像礼佛一样，出家人一看到领导和代表国家的官员来了就应该顶礼。

慧远大师不同意，曾作《答桓太尉书》，与他进行答辩(其实，反驳慧远大师的这些书信中的思想，只是桓玄的谋士们在帮领导代写书信时所表达的个人观点)。他们的答辩，以及一些关于“沙门是否应敬王者”的辩论，《弘明集》中都有记载。

后来，大师将这些观点整理为《沙门不敬王者论》。出家人和国君之间的地位，从那时起才逐渐摆正。

桓玄不仅要求慧远大师重视礼仪，而且还曾要整顿佛门，进行“沙汰”，说僧人数量没必要那么多，应当减少，比如原有二十万僧众，减至十分之一，两万就够了，除“能讲经说法者；严持戒律，习修禅定者；山居养志，不营流俗者”外，其余都让其还俗。桓玄致书慧远大师，表达这一要求。

慧远大师作《与桓太尉论料简沙门书》，提出自己的看法，认为“如法修持禅定者；能读经学法者；修建寺塔、造佛像、供奉舍利者”，不应列为沙汰的对象；对于真心想出家的士族子弟，应允许其自由出家。桓玄接受了大师的主张。

桓玄虽然有自己的一些看法，但他其实也是做不了主的。他的国君后来腐败了，桓玄便发展自己的军力，并用兵最终驱逐了当时的国主，成为江南一带的最高统帅。等他执政时，便接受了慧远大师的立场，将大师向他谈及的“出家人如何与政府处理关系”的主张都运用了起来。

他执政时颁布天下：沙门可以不敬王者，还正式实现了“政教分离”。“政教分离”是佛教进入中国以后，慧远大师与僧肇大师争取的一个最大成果。

拿到现代社会来说，“政教分离”是社会进步的真正表现。若中国佛教是按“政教一体”、“教皇主义”的情况发展下去，现在是什么情况真的很难说，恐怕禅宗都不可能存在。

实现了政教分离、政教分治，教体、教职人员爱国，但教不入俗，教在治理之外，佛教不会成为政体治理的工具，它是独立的，是任何人皆可因之获得心灵养分的一扇敞开的窗口。

当时慧远大师与桓玄的辩论过程中也涉及到了一些宗义，亦在辩破六家七宗的范畴之内。

辩破六家七宗(表)

表15-1 辨破六家七宗列表

表15-1 辨破六家七宗列表

“失在物虚”心无宗

支愍度、竺法蕴、道恒的“心无宗”：

宗义——无心于万物，万物未尝无。(行于荆土及江东。)
“心无宗”是支愍度先确定的。

他当时与一位伧道人会面时，两人互相商议：“现在佛教发展了，社会发展了，我们过江东要是没一点新思想，恐怕办不到斋食，还是创立一些新主张吧。”等创造完、发展开了，便考虑到：“哎呀，不能这么发展，我们对不起佛，佛教思想不是这样的。”但是“心无宗”俨然已经成立了，并且在大江南北，尤其湖北、江西一带传播得很兴盛。
心无宗的观点是什么呢?
不滞于外色求心静——
不执于外，就是求心静，乃主要目的。
无心于万物，万物未尝无——
表面上说：心不要去执着外境，外境的万法有就随它有，无就随它无，就是不管它。

这其实留下一个麻烦：万物“有”和“无”，是靠“不管”便能解决的问题吗？这是不行的，到后面必出问题。

价值与评判：不滞于外色求心静，万物终极之微尘不空，避境即认境实有，回心避境，心静境实，着力安置色法实有，无大受用。慧远大破道恒，当众无言，众笑。

最后得到的结果是什么？虽然心不停滞在外境的色上面，不为色所扰，能求得一个“心静”，但万物终极的微尘是不空的。“微尘不空”便是“四大不空”。再怎么分，分成最小的微尘，还是存在，所以万物的“存在”最终还是被保留了。剖析到了四大的程度，但保留了万物的存在，何以存在，也弄不明白。

当时的大江南北，无人能将微尘破掉。也就是说，无论怎样剖分事物，即便到了最细的微尘，总有一个“实有”是破不开的，成为事物最小的实有单位，让其永恒存在下去。物质之间可以由微尘互相组合，这与现代物理学中“物质互相转换”的道理很类似。

因为空不掉，所以避开环境。作用是什么？作用是“认境实有，回心避境”，将心拉回来，回避环境。“心静境实”，心虽然静了一些，但外境是实有的，对外境的执着并没有动摇，所以安置了色法实有。表面上不管外色，但实际从内心里确认了色法是实有的。“不管它”并没有解决它，所以它还在。这是了烦恼之因，你反倒不许管它。故此派无大受用。

桓玄当时也曾接受这一见地。他推行慧远大师的主张，有时执弟子礼，到庙里来给慧远大师行礼，也参加大师经论的辩论。他也修行，在九江边上随支愍度道人学心无宗，学好了以后便要用。

受心无宗影响的还有刘遗民。他是庐山东林白莲社百余人中，“十八高贤”的第一人。这一百多位都是非凡人物。

当时，谢灵运要求参加白莲社，被慧远大师和刘遗民坚定地拒绝了：“不能参加，你这个人太放旷了，修学不够谨慎，不能参加白莲社。跟陶渊明和陆修静(陆修静是道家的，陶渊明是儒家的)以朋友相称是可以的，你也可以跟着他们学。但你进入白莲社参加净土宗的修行，这是不行的。我们的修行是绝对要谨慎而且是绝对投入的，够此条件的人才能进入。”

第十一讲说过慧远大师辩破心无宗代表人物道恒的过程。《高僧传》卷五《竺法汰传》记载：

慧远就席，攻难数番，关责锋起。恒自觉义途差异，神色微动，麈尾扣案，未即有答。远曰：“不疾而速，杼柚何为？”坐者皆笑。心无之义，于此而息。

道恒虽遭慧远大师当面的辩破而放弃“心无”的观点，但受这一宗派影响的人并不知道领头人已转了方向，仍旧在喜欢此派的人群中大为传扬。

最终清理掉这种影响的是谁呢？是僧肇大师的《肇论》。其中仅用了十个字，便将此宗辩破了：
得在于神静，失在于物虚——

收获是心神能有所安静，失误在哪里呢？对于一切外物，没有真实的了解，永远是模糊的、不彻底的。
“空为行始”本无宗
此宗之外，还有道安大师的“本无宗”。
道安大师的本无宗：宗义——无在万化之前，人滞在末有，托心本无，异想便息。

道安大师“本无宗”的形成也是一个不太如愿的过程。他对鸠摩罗什大师十分敬仰。在鸠摩罗什大师入关的二十年前，道安大师便仰盼鸠摩罗什大师能入关。他知道，自己的修行与佛的众多典籍对照，还有不圆满之处。原因在于：其一，当时的佛教教理还未完整传入中国；其二，鸠摩罗什大师作为一位成就者，这位实际修行的指导者也没有进来。

前秦的帝王苻坚对道安大师非常尊重(曾对大师持弟子礼)，大师多次劝他直接将鸠摩罗什大师

迎请入关。而苻坚与鸠摩罗什大师的因缘并不成熟，所以在他的统治时期，始终未能将鸠摩罗什大师迎请进来。

苻坚派大将吕光出征西域时，甚至专门交代说，如果能遇到鸠摩罗什大师，一定要不惜一切代价请回国。

后来吕光打败龟兹，虏获鸠摩罗什大师，于凯旋归国途中，听说苻坚已兵败被杀，便在凉州自立为王。大师因而在凉州滞留十余年。

苻坚的统治时期结束以后，姚秦时期的姚兴非常信仰鸠摩罗什大师。待吕光过世后，姚兴将其残部灭掉，终于将大师迎请入关。所以，大师翻译的经典，使用的名号多是“姚秦”。

由于这种种因缘，道安大师的过世距鸠摩罗什大师到内地隔了十几年。道安大师当时所创立的“本无宗”没有得到完善，也就成为后来被破的对象了。
破除“本无宗”与破其他宗派的方法都不一样！

本无宗当时几乎被定为国教。道安大师弘扬的主题都在“本无宗”的基础上。也就是说，除了教大家来学习安那般那禅，他还有一个思想，可以在大乘佛法中定位。不过，即使修证如此杰出的大师，站在中观见的角度看，也只是立足在被破的“本无宗”见地上。本无宗思想，很多大师都有。如果比较于现在的《清净道论》，自然要高一筹，因为有趋向于大乘佛法的思路在。可以说，当时佛教的主力都在中部和北方，所兴盛的都是“本无宗”。当时积极活动的大师，很多是本无宗的信仰者和传承人。

道安大师的弟子慧远大师后来南下到了庐山。对于如来藏的理解，慧远大师想找到更好的理论依据，想找到空性见和如来藏没有矛盾的理论依据。为找到这样的经典，他极其关注鸠摩罗什大师入关。

后来鸠摩罗什大师被姚兴接进来，他高兴极了。大师还在路上，他的信就写过去了，说：“您新译出的经典，请先寄给我。”鸠摩罗什大师也遵嘱照办。

但是，慧远大师始终没有直接往北方做弟子，在他的思想中，仍然觉得般若和如来藏还有融合的可能性。他有将中观和净土宗(般若和如来藏)融合的倾向，最终这件事也做成了。虽然后来北方的昙鸾大师和道绰大师受中观影响以后，他们弘扬的净土宗颇具特色，但实际上真正被称为立宗开山之祖的还是慧远大师。他虽然与道安大师有师徒关系，但慧远大师的思想进步得非常快。所以他在六家七宗中一个都不占，因为调整得非常快，与僧肇大师也有良好的往来。

等到《肇论》真正写出来时，道安大师已经过世了。为便于清理道安大师当时思想的积淀，所以在其过世以后立了一个“本无宗”加以破除。
道安大师的本无宗说：
一切诸法，本性空寂，故云本无。

这句话有问题吗？要破六家七宗，觉得“本无宗”有问题吗？这句话的意思是说，一切诸法的本性是空寂的，所以说它是“本无”。这个说法，从世俗谛和胜义谛几乎找不出来它的问题在哪里。再看后面：
无在万化之前，空为众形之始，夫人之所滞，滞在末有。若托心于本无，则异想便息。

“无在万化之前”，这里就有问题了。在所有世间事物出现之前，先有一个“无”，就是无中生有的“无”，无能生有的“无”。

“空为众形之始”，空性就是本无的“无”。“众形之始”，众形的开始，就是由“空”开始的。人之所以不开悟，是因为执着于“有”以后的境界，如果能回到本来“无”的境界去，你就开悟了。

从表格可以看出，本无宗与宗喀巴大师的见地在对于“本无”的那一部分是有些类同的。为什么这么说？宗喀巴大师对于世俗名言谛，比如说对色法的否定，是绝对的。不给立暂时世俗，说它根本就没有，暂时也是没有的，说随许世俗是错的，在这一点上他们几乎类同，本无宗帮助宗喀巴大师出了“空为众形之始”的问题。这些类同之处，存在着一个共同问题——坏了名言法。对于暂时应该随许的、世俗的这些事物直接进行破坏了。因为说它是本来就没有过的，那么后来所产生的万法，是来源于本来的“没有”，是打破“没有”的“有”，存在“有破坏空”的毛病，这是道安大师本无宗的特质。

价值与评判：虽未落入“从无生有”的困境，而将一切末流归于无，完全否定一切色，以空性来否定一切法，或以绝对的否定为究竟，或以分别“迷”和“悟”的戏论境为了义，义偏在真如影像的单空一面。

从总体性质上说，此派类似“从无生有”，但没有完全堕入此困境中。他们将修行的重心落在了“末流”，所谓“无在万化之前，人滞在末有”，人的烦恼和疑惑停滞在最后，完全出来以后的这个现象界。“托心于本无，异想便息”。在这里，“否定”最终成为了修行的结论。这是将方法当成了结论，是藏传佛教萨迦派所说“打碎瓶子的锤子”的空性。方法是用来破的，

仅是行动，与结果无关，此处却将破对方的“破”作为修行结果了。

“迷”和“悟”的这种分别的境界是不能称为了义的。比如，即便是从末流都回到“无”中去了，还是没办法称为“了义”。“无”也是一种混沌的境界，并没有将色法的问题了解清楚，义偏在真如影像的单空的层面。这种“单空”是指修行入手的一个方便，是修行的一个步骤。

用僧肇大师的话来破它就是“情尚于无，多触言以宾无，寻夫(经典圣言)立文之本有者”，只不过以“非有”来阐释物象“非真有”，以“非无”来阐释物象宛然有象，所以“非真无”，并非将实有色与现象的“无”都一起来否定。

道安法师的本无宗大致与宗喀巴大师对于色的说法有点像，也有点像数论派。

数论派是什么意思？是说有一个神我，有一个自性。神我在这边，自性在那边，他们是两个人。数论派赋予宇宙的创世主以人格，将他们变成活人一样，与现在所谓的上帝的说法几乎一样。神我是有情感的，自性是无情的，但是自性能产生一切，无情的物质都由自性产生出来。神我有主观的推动能力，神我想着“我要喝水、我要吃饭、我要穿衣服、我要这要那”，它的想法一发出去，自性就觉得神我有这个想法，“我就要给你变出来”，就一下变出了世间的二十三种法。所谓眼耳鼻舌身，所谓色声香味触，还有好的坏的，明的暗的……世间的一切事物都出来了。

后来神我享受了自性所变出来的世间的二十三谛，享受完了以后就觉得没有什么意思，想要修行清静一下。结果神我就开始修行，它修行的时间不长，就证悟了灭定。证悟灭定的时候，有了神通就发现：“哦，原来世间的一切都是自性变出来的，都是我这个同伴变出来的。”他一发现，自性就不好意思：“我就收了神通吧。”神通一收，二十五谛马上就只变成了两谛，只剩下神我和自性，二者就恢复到原来的状态中。数论派以这个理论说明宇宙、世界生成的原因和最终修行还灭的原因。

此说法与道安大师所谓“托心于本无就能回归，异想便息”是同样的一个理路。实际上，道安大师在教授方法中，与现在藏传的格鲁派有很多类同之处，后面可以拿关于道安大师本无宗的资料作些比较。

但是，道安法师的本无宗并不像大家想的，仅只是这样几句话就将整个宗派说完，也没有那么简单，其主流思路是如此。但，即便是这样几句话的一个思路，道安大师也用了一生的时间精心地编辑、弘扬，自圆其说的绝妙章句比比皆是。这里进行比较，就是大致地了解一下《肇论》破除本无宗以后到底是要推出什么。

“虽色而空”即色宗

在心无宗之后还有支道林的即色宗。

“即色宗”原本是“即色家”，后来的识含家、幻化家、缘会家，这三家都来源于它，所以这四家都可以说成是即色家。大理论差不多，小的区别也有不少。比如说第一支——即色宗。支道林在立即色宗时这么说：

支道林的即色宗：宗义——色不自色，故虽色而非色，色复异空。色不自有，虽色而空。

什么意思？“色不自色”，就是说，“来证明、来了解”，世间的色法有一个被了解的过程，有一个本体存在还是不存在的过程。虽然说它是黄的，但它本身是不是黄的呢？那是另一回事，所以赋予它名义和它的本体，有两个问题。

“色不自色”。“自色”，就是自我这个本体的确认。“色不自色”就是说，所有的色法，不管是给它本体一个确认还是不给确认，它这个色还是这样已然存在的。色法，与它的本身，这其实是两回事。用因明学的词，就很容易懂(那个时候没有因明学，所谓“有境”和“境”的区别就很容易懂了)。“色不自色”，意思就是说境本来是空，即使心里已经有了“有境”，也不会因为有了“有境”而这种境界就真的“有”了。“色不自色，故虽色而非色，色复异空。色不自有，虽色而空。”色不是因自诩的概念而后有的，所以在分别层面上，即使它有了，也还是空性(无自体)。

价值与评判：虽然说，万物与“处”上的“空体”及“处”上的假象都无关，但世俗暂时中的色被否定，坏名言。并以“处”上加不加假名，转移了色“暂时有”的如理判断。

这里说明一下“时”和“处”的概念。

大乘佛教中经常说“十方三世一切佛”。“十方”的“方”，是指“处所、方位”，方位总共有十个：上面，下面，前面，后面，左面，右面，还有夹缝的四个方向。总共十个方向，它们都是空间位置。这个空间位置，用一个汉字来说明就是“处”(处所)，“处所”确定指“方位”。时间在佛经中常说为“世”。“世界”是什么意思呢？时间是“世”，有明朗空间区分的是“界”，“世界”是指所处的时间和空间。那么它是不是说，东方世界就限定东方只有这样一个世界、南方世界就限定南方只有那样一个世界呢？

不是。南方所在的时间空间，东方所在的时间空间，任何人所处的任何时空，全都是世界，一人一个世界。

以处上加不加假名而转移了色“暂时有”的如理判断，这是即色宗的一个问题。

这个“处”上是有假名还是没有假名？现在暂时看到，这张纸是有的。即便暂时看到，它也是一个存在。如果全盘给予否定，那就是错误的，因为暂时的这种存在，没有办法去否定它。对于暂时存在的如法判断，就被这个加不加假名的问题转移了。

僧肇大师后来破道：

当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。

“当色即色”，在暂时的时候，认可它就行了，它就是有这么个东西。你不要说：“我头脑里分析它，到底是应该有还是不应该有。”它已经有了，不是可以有或是可以没有的，既然是已经有了，就直观地承认它。月称论师所承认暂时名言的诀窍便在此处。“当色即色”，是依“正世俗梯”上“正高楼”。当体即是，回归当下，此乃“平常心”，这也是僧肇大师一再强调的。

如果不是“当色即色”，你还在讨论它，“因为概念的问题，然后……”，那就是错误的。“岂待色色而后为色哉？”不需要后面给它色的名义或不给它色的名义，它这个色法已经存在了，和其光、同其尘、深度认同，看到了，承认它就好了，而后可以入道。

第十六讲 自远古而今天

“神变万法”识含宗

以上所述，是支道林法师的“即色宗”。

僧肇大师指出，在“色”的问题上，不要明明看到了，还说它不存在。“当色即色”，既然当前发现有“色”存在，便应认同它。不确立暂时世俗谛，便得不到胜义谛，也就是清辨论师说的“无正世俗梯，无上正高楼”。

“当色即色”的意思是说，只要看到色，便要认同，而且是深度认同，这样才能帮行者建立正确的世俗梯。很多修行人用的方法是“当色”而“不承认色”——“我即使看到，也不承认。”为什么？“因为佛经里说了，色是空的”。将佛经中的“空”理解为“看到了也不承认”。看到了不承认，这是一种“窃贼”习气。“我死活都不认，抓住了我也不认”，将这种钉子精神放在修行上，坏处非常大。

既然凭眼看或触摸等方式感知到了“色”，“当色即色”，便应当认可。僧肇大师之所以批评支道林法师，便在于他的“即色宗”缺乏“暂时世俗谛”。虽然僧肇大师的话语比较简洁，而若欲理解大师到底在说什么，必须先认可一件事：建立暂时世俗谛。不建立起暂时世俗谛，不可能得到理想的涅盘境界。

“当色即色，岂待色色而后为色哉？”这些话语都是僧肇大师在《肇论》的《不真空论》中说的(《肇论》分成四篇，《不真空论》是其中第二篇)。

继续来了解：

于法开法师的“识含宗”：宗义——识含于神，神变万法，无所生，而靡所不生。

“神”是根本神识的意思。这句话对识含宗的各个论点进行了诠释，即便是后来的吉藏大师，也对它进行了铺开说明。若没学过《入中论》，很难辨别识含宗的是非曲直。

下面来理解“识含宗”的宗义，看有没有问题：

三界为长夜之宅，心识为大梦之主。

今之所见群生，皆于梦中所见。

其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。

是时无所从生，而靡所不生。

价值与评判：方法上用玄学“无为，而无不为”，体性用数论“神我”，加“神识、空、惑识、心识”等名相，很像随理唯识。神我生一切，但将“神我”称为“十地、佛果”。拉佛大旗，让人不敢破。实为数论之宗。

“无所从生，而靡所不生”是在说什么？是不是很像《道德经》里的原话，“无为，而无不为”？实际上，这一宗义在方法上沿用了玄学的路数。

“识含于神，神变万法”，所有的识，六识、七识、八识以及所谓的心、念，都含于“神”中。这个“神”，古今称喻它的名相颇多：神识、灵魂，过去还有“道”、“心”之说。将“神”说成能含识的神，所指的是识的最高统帅，“神变万法”，神能变万法。可以看出，那时的翻译还不完备，有时说成“神”，有时说成“道”，有时说成“无”(这里说成“神”)。

一切万法都是由“神”变的，识含宗在方法上采用玄学“无为，而无不为”的思路，该宗的体性是数论派。

前面提到，数论派的观点是“自性生一切”：自性能生出世间的二十三谛，世间的一切都由自性变现出来。识含宗在数论派的基础上，增加了“神识”、“空”、“惑识”、“心识”等名相，乍看起来与佛教宗派一样，不好辨别了。

“三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群生，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。”这段话中虽然使用了佛教的名相，但框架却是玄学的。加入这些名相后，很像随理唯识，但数论派“神我生一切”的痕迹还是

很重，即以神我为体性，生出一切。

这段话不仅加入了佛教名相，还进一步改装，将“神我”写成了“十地”、“佛果”。如果数论派的人现在来到人间，宣扬他们的学说，并将“神我”说成“佛”，说“佛能生一切、如来藏能生一切“，一旦面对这样的概念置换，大众便不敢质疑了。

所以，识含宗虽然拉了“佛”的大旗，让人不敢破，但其实是以数论派为宗。

不管说的是“佛”还是“上帝”，或者“神我”，只要将其作为世间万法的“第一因”，生的过程肯定是自生。什么是“自生”？就是从无而有、无中生有。表面虽“无”，内里却包含了万法，只是没有显现而已。从“没有显现”到“显现”的过程便是“无中生有”，这种生法即是此处强调的数论派“神我论”。

学佛人常将基督教理解为“神我论”：上帝生一切，上帝捏出了亚当夏娃，然后逐渐产生了人类……这便是“神我”、“神能生一切”的理解方式。但这是不是基督教现在信仰的教义呢？很难说。据了解，西方宗教早已不这样理解了，他们往往会说：“你们太偏颇了，这种理解是以前的，现在宗教思想早已发展了，你们所说的如来藏、真如、大中观的空性，我们现在也有。”所以不能落伍，一定要及时了解。《易经》所谓“与时偕行”，是至理啊！

识含宗问题在哪里呢？

僧肇大师在《肇论》中破除道：

即万物之自虚——

这是需要强调的核心语句。

《肇论》给世人留下最有影响的话语，很有可能就是这句。所谓“空”，是空的什么？不是空的“境”与“境”上的“有境”，空掉的不是“有境”，空的实质是“即万物之自虚”。僧肇大师说：

岂待宰割以求通哉——

就像手的空性一样：分析过骨骼、经络、血脉这些概念后，“手”这一概念的自体就没有了。

中国人对这点能理解到，而西方人理解就很难，要想求得手的空性，必须剥了皮，一根一根卸下骨头，没有手了，才说手是空性的。据说西方人是这种思维。但中国人从来不这样，就像敦煌的飞天，不长翅膀便能飞。西方画像中的人物，都是安上翅膀才能飞。要求手的空性，中国人一看就知道空性，而要将其割宰，分到真的没了手才说是空性，这西方人真是太呆板了。

在此处，僧肇大师说：

岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎——

不需要将万物洗干净才有净土，不一定将手足都割掉砍掉，才能显现空性。

诚以即物顺通，故物莫之逆——

你就在物体还存在、当体时，来观察其假名与不真实性。“物莫之逆”，正念思维能达到空性，事物无法悖逆你的思维，无法再影响你，也无法反对你。

即伪即真——

一切万法都不会悖逆而来，都会顺应你的思维。所以，表面看事物，虽然假名是虚伪的，但仍可见到其胜义谛(胜义的智慧)。

真谛俗谛，谓有异耶——

真谛和俗谛有什么区别呢？

“不许先不显而后显之自生”，这句话是我加的。从不显现到显现，这是自生过程。“自生”是不允许的，这仅是一种对“生”的执着。

“心神实有”幻化宗

此派的代表人物是道壹法师(不是马祖道一禅师，比马祖早三四百年)。他当时创立了一个宗派，称作“幻化宗”。

道壹法师的幻化宗：

宗义——俗谛同幻化，胜谛之心神实有。

世俗中的一切都是幻化的，胜义谛都是真的。心、神、如来藏等都是真的。铺开来说，他们的宗义是：

一切诸法，皆同幻化；同幻化故，名为俗谛。心神犹真不空，是第一义——

心与神识，所谓“真如”、“如来藏”都不空，是实有的，是第一义谛。

若神复空，教何所施？谁修道？(谁)隔凡成圣？故知神不空——

若最后证悟其为空性，比如，若说法身是空性的，那么佛证悟法身后如何来人间建立僧团？如何教导你？谁来修道？谁与凡夫产生区别？谁引导凡夫去成佛？所以道壹法师认为：法身不能空，是实有的。第一义谛都是实有的，只有世俗的是空性。

这种说法虽然顺应如来藏的理解方式，但比较生硬。为什么？如来藏的特质是“常乐我净”，从头到尾都是坚固、不虚伪的。而此处否定世俗的这些现象界，说都是幻化的，这样就很难办，世俗谛与胜义谛无法统一。

从此可以看出，月称论师确定的“分开世俗谛与胜义谛，世俗谛有暂时世俗与究竟世俗”，这种方法非常善巧。对六家七宗，到目前为止所使用的都是这一判断方法，用这种方法界定所有宗派是否合理。

价值与评判：若无胜义谛，则无人修道，无人施教。只空俗而不空胜义谛，不同数论收回世俗而神我独立，而与随理唯识所认可的依他起性善取空的实有是一回事。执着能生作用之刹那有为自证分为胜义，亦执着“不许色法实有”。

可能很多人会有类似担心：“我修着修着真的空了，那到时候谁来开悟啊？我修着修着‘没’了，那谁来成佛，享受这个成果？”
所以只空俗谛，胜义谛不能空掉。

这一教派的宗义不同于数论派。数论派的教义是，后来自性觉得神我发现自己，便产生羞愧，将二十三谛都收回来，其后神我和自性依然独立，成为永恒的世间主宰。

而幻化宗的修行理念与数论派不同，当然不是神我的独立，但它与哪一派相似呢？随理唯识认可的“依他起性”。
“依他起性”是怎么回事？

唯识宗说，从清净自性“因”到凡夫的生死“果”之间，“因”存在于如来藏中，它是圆满的阿赖耶识，连佛的种子也蕴藏在此识中。“阿赖耶识甚深细，一切种子如瀑流”，不净的种子互相流转，便成为我们的人生。从因到果，总要有一个过程，过程是怎样的呢？“因”是圣人的，是干净的圣人智慧。“果”是凡夫的。

从圣人到凡夫，从没有生死到有生死，之间总要有过渡阶段。佛性中是如何产生了生死呢？唯识宗建立“第一因”。“第一因”是什么？依他起性，已分能所取时，谓之“遍计所执自性”；未分能所取时，谓之“善取空性”；其中不同的，是于异体间依他而生起诸法，故谓之“依他起性”。“依他起性”是清净智慧向世俗智慧延伸的“第一因”。

在中观与唯识后来的辩论过程中，中观师认为：即便有圣人向凡夫过渡的“第一因”，若“第一因”与果同体，便是自生；若与果没有关系，便是他生。除自生与他生外，没有第三种生的关系。

唯识宗还是尽可能自圆其说，要确定“第一因”的合法性，后来创立出一个名词：“自证分”，用自己证实自己，用自己回忆自己曾经出生等事。由“自证分”确定“第一因”存在。
在自证分中，确定的过程是这样的。
中观师说：“请你们将生起的过程陈述一遍吧！”

唯识师答：“从阿赖耶识产生出来，这里便有了自证分。自证分表现出的功能是怎样的？它出生了一个我，还出生了一个外境，在分成内和外之前，这个混沌的状态，就将其称为‘善取空性’。‘善取空性’是自我与外境没有区分时的混沌境界。等善取空性过渡之后，马上分出内、外，便是所谓‘我’与‘我所对外境’，所对外境便称为‘所取’。”

为什么称作“善取空性”？它综合“能取”和“所取”两种情况，融合在一起没有分家。如果一分家，便成为“能取”与“所取”，且“能取”会自然证知“所取”的一切。“能取”，是能去发现外境的“自我”；“所取”，是被“我”发现的外境。这便是佛法中常用的“能”、“所”的来源。
唯识宗依此立宗，说善取空性能延展为“能取”和“所取”，产生自我与外境。

中观师始终否定这些观念，认为只是玩弄名相：所知的外境并非实有、真实存在，只是概念；内在的“我”，也只是概念。由善取空性分为“能取”与“所取”这一过程，是个戏论过程，是个没有必要去区分的过程。善取空性大概相当于所谓“第七识”的源头。

中观师为何要否定？将第七识的源头确定为，有能取和所取，这种分法毫无意义。因为“能取”与“所取”确定地区分后，只能成立教理框架中又一遍计执着，而他们有问题的这番生起过程，生起的依据是虚伪的。

月称论师始终在“破他生”章节破依他而起的这种性(依他起性)。对其构成的原理进行分析，便可发现其始终属于他生体系。为什么？与“我”无关的一件事物，成为“我”最原始的“因”。不仅将外境说成与“我”有关，而且将七识的源头、自证分等都说成与“我”有关。连“我”现在都不是真实的，仅是一个概念，一个虚假组合而已，但却被变成了一个牢固的框架。所以，这些理论也在破他生的章节中一起辩破了。

无论自生还是他生，月称论师都反对。这并非心量狭窄、只要与己不同就辩破，而是自生与他生确有严重问题。此中大有学问！谁敢轻言破斥啊！此乃沉堕之因！

在《入中论》中说，如果他生能成立，便应不仅能生这一种事物，还能生更多。不仅某个他体对象能生，另外的他体对象也能生。因为已经确立了“不论有无直接因果关联，只要他体便能

生”，那便是“一切可以生一切”。最后的过失是什么？“无穷生”。

用成语来譬喻，“自生”便是“无中生有”，“他生”便是“生生不息”，或用三个字来说，是“无穷生”。现在只需记住这两个词即可，后面还会详细辨析。

“依赖遍计所执自性来求善取空性”，很像幻化宗的主义，执着能生的作用，执着识而不许色法实有。

僧肇大师是这样破的：

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。

物的来源无“当名之实”。

物从因缘故不有，缘起故不无。

因为有一个“缘起”的问题在这里，各无自体的缘起法面前，“自证分”与“善取空性”都无法独立存在。

“失在物虚”缘会宗

于道邃的缘会宗：

宗义——缘会故有，名世俗谛；缘散即无，即第一谛。

“缘会则生、缘会则有”，原始佛教中的无常便是此理。所以“缘会故有”没有错误，一般“无常”的教理便是如此。“缘散即无，即第一谛”，这便有问题。

价值与评判：缘会则生、缘散则灭，是初转法轮的“无常”义。而中观“(正)缘生(时)性空”，接受“缘会故有为暂时世俗”的说法，不接受“缘散即无的胜义谛”说法。

中观的“(正)缘生(时)性空”，指正在生灭时进行观察。

“缘会故有，名世俗谛”，虽然符合原始佛教的“无常”教义，但在无常的当下进行观察，因与果到底存不存在，到底有无实物？或是只有概念？故中观说“缘生性空”。

“缘生性空”加两个字便容易读通了：“(正)缘生(时)性空”。正缘生时是性空，十二因缘正在进展时，本身的自性就是空性的，而不是缘会时无常，缘散时便没了。世俗与胜义不是先后的关系，“缘生性空”是当时、当色的关系，所以“缘起”义极其重要。

中观接受“缘会故有为暂时世俗谛”这个说法，不接受“缘散即无是胜义谛”。

表面近小乘，实则为断见。很多自闭修者属这类，闭缘求灭以之为证，实为不承认、不识别前后世及解脱的断灭。

这些都与修行用功关系至为密切。若没有前人犯下的错误，现代人根本不知道修行中会有哪些离谱之处，也许反映出来，还认为“差不多”！“缘会即有，缘散即无”，这很有可能是一些专修者的理路：事缘多了便回避，躲起来修行，一个人去闭关，似乎便没事儿了，没有恼乱自己的事儿，便以为修行有进步了；或者守着一个清净、守着一个悠闲，便认为是成就了。这很容易发生问题。

僧肇大师怎么破的呢？

此得在于神静，失在于物虚。

还是这一句：

但当色即色，岂待色色而后为色哉？

“有在无后”本无异宗

竺法深、竺法汰法师的本无异宗：

宗义——未有色法(时)，(便)先有于无。故从无出有，即无在有先，有在无后，故称“本无”。

本无异宗与道安法师的本无宗有些类同，但其思想又作了发挥。

这里加了两个字，便好理解了。

色法之前，先有“无”。前面说过，中观八大难题中便有“灭法非有无”。在藏传佛教中很难解释，“灭法”是非常专业的概念，而拿到汉传佛教便很好理解。“先有于无”，在色法出现之前的“无”，便是指代“灭法”。因为中国古人曾经对于灭法有过一次讨论，所以很好理解。

价值与评判：此即“灭”法为有。由灭法出生一切。与老子“万物生于有，有生于无”无甚区别。未明般若要旨的比附学说。印度数论派。

本无异宗就是这样的。有时间先后的问题，“无”在“有”之前，“有”在“无”之后，所以称为“本无”。这便是执着“灭法为有”。由灭法出生一切，与老子的“天下万物生于有，有生于无”基本没有区别，这其实与魏晋时期的玄学之风有密切联系。

上面的好几宗都与当时的玄学有关，都带着魏晋玄学的影子。玄学看起来是很庞大、很复杂的体系，但在《肇论》中，这些思想很容易理清，就这七家。至多再加上老子的“万物生于有，有生于无”这一道家固有的混沌论、模糊论。

“无”到底是怎么来的，以往没提及也讨论不到。在此应当讨论它了，我为其加了一个名词：

“比附”学说。“附”就是附庸，“比附”这个词在以后学习中会经常听到。

佛教的思想体系(空性的体系)是独立与成熟的。《道德经》中“万物生于有，有生于无”的“无”，与佛教中“万法自性本空”的“空”，意义不同。在万法之前先有的“无”，与佛教的般若空慧完全不同，若将它们说成一样，便称为“比附”的学说。

魏晋时期这种现象很普遍，当时绝大多数的清谈家，法师也要去面对他们，或者说，这些法师本就是清谈论坛上的重要人物，个个都是道家与儒家思想的拔尖人物。

般若思想在这一时期的应用非常生硬，本无异宗的思想与应用，其实与印度的数论派思想十分相近。僧肇大师说：

好无之谈，岂谓顺通事实，即(合)物之(实)情哉？

喜好“无”，将“无”放到最高位置上的谈法，难道能与世俗的事实说得通吗？能相应吗？“不合于物情”，对于色法与“人对于色执着”的情理不相符。什么才是“合于物情”？在世俗的凡夫执着前，要承认暂时世俗谛，在应当随许的暂时世俗谛之前，不设立“无”，因为“无”的设立没有意义。

从比附玄学到立足般若，《肇论》之功

这便是六家七宗。这些思辨在当时可谓最高深的思想境界，或说是当时最主流、前沿的探讨热点。魏晋玄学的思潮过后，僧肇大师一锤定音，中观与般若见才在中国正式立足。

正式的立宗是在玄奘大师前后，其时唯识、天台、贤首等宗派正开始发挥作用，禅宗也应运而生。但天台、贤首、禅宗，包括唯识宗，其思想的真实依靠始终来自《肇论》破六家七宗后所立的中道观。若没有清理六家七宗的思想，佛教的主流思路中便会掺杂玄学的理解与修行模式。中国人本好简约，若再不加以梳理，此后便很难形成正式、有规模的佛教宗派主流。

所以说，《肇论》起到的作用就是：

在《肇论》之前，佛教是偏于玄学的；在《肇论》之后，佛教是偏于般若的。

无论佛教哪一宗派，若为其定性，均属“般若宗”。由智慧来引导的宗派与修行，才能称为真正的佛教宗派，否则都离题万里。故月称论师于本论第六地云：

如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。

能引导凡夫到达目的地，是因为有智慧。第六地的智慧，能引领着一到五地的菩萨到达佛果，也能引导佛教宗派抵达究竟的目的地。

深入灭(一切戏论)定的关联次第列表

表16-1 深入灭(一切戏论)定的关联次第表

表16-1 深入灭(一切戏论)定的关联次第表

深入灭(一切戏论)定的关联次第八阶段

学过六家七宗的思想，下面谈些比较现实的问题。

知道了中观建立二谛的方式，这不仅是口头学问，一定要实践，否则“二谛的建立”仍是句空话。

实践该怎样树立呢？前面的那些表格基本是学理上的，虽与修行有关，但都是过去的史料。这张表格讲的是修行(见表16-1
深入灭(一切戏论)定的关联次第表)，对中观学人来说，这是修行次第。

修行的阶段从上向下延伸，修行的收获也是从上向下的。从初发心直到后来获得八地无功用的灭定，每一阶段有其成果、有其局限，也各有用功的诀窍。这些法义，大家要善思念之。

前后的阶段有哪些呢？

第一阶段是闻思。

学习和思考，这是第一个阶段。

第二阶段是观察思维。

“观察思维”便是将学到的道理拿到日常生活中思考。这个思考暂时还不具备断烦恼的力量，只是为了获得一些更为清晰的认识，让认识更加明朗和有力。

第三阶段是观察修。

“观察修”是什么意思？当思考、选择、思维越来越有力量时，便能逐渐转化为修行。

从思考到修行有个中间阶段，在此阶段，将思考变成推动修行的力量，这称为“思维修”。“思维修”临界于“思考”与“观察修”之间。

实在讲，“观察修”便已有一些受用了。“思考”是什么受用都没有的阶段，从思考到有受用之间是“思维修”。

第四阶段是真如影像的单空修行。

“真如”便是佛经中常说的“佛性”。佛性的修行，不是一修便成的。凡夫最初的修行，如同在一块荒地上建房，没有地基，又不能建空中楼阁，那怎么办？要“构想”。

“构想”是真如影像的来源。这很重要，称作“弄假成真”。刚开始修行的人，真会来一个佛性吗？不会。首先需要构想，以此构建“真如影像”。现在找不到绝对的真如，那怎么办？构想一个真如佛性，将其当真，朝“真”的方向去修，作为修行目标。虽然是构想的，也当成真的去修。空性不会一下子就蹦出来。虽然以假修真，但极其重要。

假的真如影像起到的作用是，将妄念逐渐清理掉了。等对真如影像越来越专一时，真正的真如便出来了。这是一个牵引的过程。从没有，带你慢慢变成真的有。所以，构想真如影像非常重要。真如，并非你一灭尽烦恼，它就立刻出来，所以应主动修行，先构想一个真如的影像，经常这样构想，时间短而次数多(这是总在强调的)。慢慢有了力量，烦恼少了，真如便真的现前了。

但是，不设立真如影像时还好，一旦设定，行者一定会将其执着为实有。故从原理而言，月称论师不同意；但构建真如影像的修行阶段，月称论师认可。

他说：“初学者构建真如影像过程中，若谁否定，说这一行为是错误的，此说法便等同魔说。”对于凡夫来说，必须要有此步骤才能上进，所以构建真如影像是必需的。

表16-2(初修人执着特性及必须构建真如影像表)便是确定构建真如影像的必要性(到后面再详说)。构建真如影像，进行单一的、实有的空性修行，虽然不合“法”，但这是我们一位“合法者”的修行步骤。

第五阶段是解悟(定解)。

构想真如影像的修行能力越来越强，便产生了“解悟”(汉传佛教称名)。

“解悟”至关重要，在西藏称为“定解”。在汉传佛教中，“解悟”二字已尘封近百年，无人提及。为什么？即便是有了一点修行，也不知道汉传佛教以往祖师用何词汇形容这一境界。其实，过去有很多大师在《楞严经》注疏中使用过这个词，但因近代无人提及，便无法为其定位。汉传的“解悟”，一定要记住这个词。

“解悟”是什么意思？在禅宗的修行道场中，常会有人说“先悟后修”：一定要先有些证悟，悟到了再来修便有信心。悟一点便有信心，并且信心再也不会退。所悟的是什么？就是“解悟”。藏传佛教重视教理的核实，所以称作“定解”。传统的汉传佛教禅宗，将此命名为“决定之趣”，因为重视教理的最终归属，所以用“决定”二字。

“定解”，看起来似乎是对某种理解的确定，比如对佛法理解、正见理解的确定。而汉传佛教“解悟”的说法，则更重于实修的证悟境界。对中观学人而言，“定解”绝不仅仅是理解，还是一种境界与证悟，境界不是很深，但它是确定的。有了这种确定的证悟后，关于“无生”、“非自生”、“非他生”的正见便再也不会动摇，从此以后便确定了。

“解悟”是什么境界？是一个外境即将转型的境界。对获得解悟的人而言，进行修行时，入定中是有定境的，有真实的“定”，出定后，定中如幻如化的境界也会带入现实生活，能带到定外。到了定外，他所理解的外部世界与没有定解的人理解的外部世界是不同的。他的外部世界越来越如幻，越来越多地出现各种光彩，越来越不像以前看到的“实有现象界”，差异越来越大。

第六阶段是破本参。

“破本参”，这是禅宗的说法。

第七阶段是破重关。

禅门以“破重关”为闭关用功的资本。

第八阶段是破牢关。

以上八个阶段，描述了一位修行人，从最初开始学修，直到最后获得“破牢关”成就，亲证第八地菩萨成就的过程。此过程中，修行人可谓“千辛万苦”。现在若只依实修，而不进行佛法理论的训练，想直接获得成果很难。为什么在现代社会就难了呢？因为没有闻思的基础，所接触的学佛大环境过于杂乱。现在最大的问题是什么？不是没有修行的人，是没有“懂”修行的人。既懂修行原理，有修行理论支持，又有实修经验，这样的人很难找到。

取乎其上，才能得乎其中；取乎其中，肯定只能得乎其下。其实“得乎其下”的人最多，没办法，这是客观现实。

闻思(八阶段之一)

一、闻思

收获：由破邪外论书，识弃内心邪执。

首先，闻思该如何起步？要破外道与邪见的各种论书，逐渐对内心的邪见产生弃舍能力。“识弃内心的邪执”，先要识别，再弃舍。闻思的收获，便是由破邪外的论书，识弃内心邪执。看到他人在破外道论，学了这个过程后，内心的邪执便破除了。

所谓“邪见道路无边际”，是“我”的邪见道路无边际，不是说别人。只有看到他人破过了，自己才愿意破，才愿意舍。

局限：仅知见决定，暂时决定知。

这里有一个局限：只能产生知见上的决定，是暂时决定的知见。暂时只是在理解上得到一个正见，是摇摆不定的。比如，神志不明昏昏欲睡，知见便不牢了：别人说“自生是好的”，你便“是，自生是好的”；说“他生是好的”，你也“噢，他生是好的”，跟着错了。闻思的收获并不稳固，是这一阶段的局限。

修行诀窍：信、以为真，不因理多致疑，获“能破”之正见。

这一阶段修行的诀窍是“信”。“信”，是“以为真”。将道理当成真的来用，这便是有信心。信的结果、收获是什么？“以为真”。先以这件事为真的。如果收获还不牢、还夹杂疑惑，便不会“以为真”。信就能以为真，不会因道理多而产生质疑，便可获得“能破”之正见。

“能破”是关键。在众生心中，邪见不仅积累了这一世，生生世世都在积累。要想破除，人会有习惯性的自我保护。不管邪见错到什么程度，要弃舍时仍像割肉一样。因为邪见便代表“我”，邪见就是“我”，“我”就是“命”，邪见就是“命”。平常你说你同意、你反对，我说我同意、我反对，到底谁是你的同意？我的同意就是我，就代表我。邪见就是“我”的化身，“我”不会轻易破除“我”的化身。

在此情况之下，只能通过读书、学习知识，才能产生“能破”的力量，才有进入灭定的可能。

表16-1的名称是“深入灭(一切戏论)定的关联次第表”。

“灭定”是什么？灭一切戏论的定。“戏论”是在思维中的左右摇摆不定，在内心中左与右的跳跃，模棱两可。“戏论”很狡猾，不仅此世的生活经验带来了“戏论”习惯，生生世世都有。怎样才能弃舍它，而获得真正的定解呢？要获得“能破”的力量。

观察思维(八阶段之二)

二、观察思维

收获：价值判断起决定认知。

“观察思维”，即一种知见或一件事摆在面前，自己要看这个思维或想法到底有没有价值。这便是修行诀窍。不多，就是进行“价值判断”，起决定的认知。

比如，有时起了一念怀疑，平常都是随着书本、别人的说法走，但在此时，要思考：这个想法到底有用还是没有用呢？开始在内心中选择。产生这种力量便好办了，内心中可以产生价值判断，这是一种收获。

局限：数数熏习，使认知坚固。

但它的局限是什么？就是“数数熏习”，反复去熏习，使认知能坚固。这时还产生不了觉受，只是在认知方面坚定起来，从内心里同意了佛教的世界观与人生观。此辨理过程也成为修行过程。

修行诀窍：(一)伺察之轮如轮，转动不息如草燃火，心疲则无念休息，有念则想“有什么用”，渐渐知念头虚假往来无意义。

不停地反复伺察，寻伺与观察就像轮子转动，如同草燃烧成火焰，轮子越转动，火苗燃烧得越大。此过程中会出现一个情况：疲劳。正理的观察时间一长，便会觉得有点累。并非因为是正理，便能无穷无尽地想下去，奋发向上，发挥钉子精神，永不知疲。进行正理观察，很容易产生心理疲惫的感觉，因为不符合以往的习惯，总是逆着自己的习惯走，所以特别容易累，作一次观察便要休息好半天。

这个修习的过程比较有趣。作过一个正理思考后，在修习过程中便会发现，有一些不喜欢的心念又出来了。在心念生起时，要想：这一念对我有什么用呢？它合理还是不合理呢？思考的过程中，念头便会逐渐清晰，其虚伪性就表现出来了。没注意看时，会觉得念头总在那里动，总有念头控制不了。但等到真正观察其合理性与合法性时，便会发现这些念头很脆弱：平时看上去来势汹汹，等来到面前时却发现它并不合理，只是虚伪的妄念，其实很脆弱，一到面前立刻就化于无形了。

(二)分别念重者，念“实执”的后台空，而坦然放松，要反复。

分别念很重的人，念头很重时，要想“执着的后台”。比如特别想去吃冰棍，但现在又出不去，怎么办呢？想“执着的后台”：是“谁”想让我吃冰棍呢？试图去了解执着的“后台”，在了解过程中便很坦然了。

到底是谁呢？这里有禅宗参话头的意义。中观与禅宗有多少相同的地方，后面再说。坦然放松，这样反复熏习，正见的力量便产生了。

观察修(八阶段之三)

三、观察修

前面只是闻思与观察思维，还不能称作“修行”。而观察修已属于比较上路的阶段，往下一延伸，就是修行人了。

收获：渐离戏论，获决断力。

观察修的收获是渐渐离开戏论的决断力量。戏论、两可性的思维，在以前的修行中，它是很狡猾的，力量很顽固，无法轻易摆脱。但到观察修阶段，渐渐便能离开它。任何一个无止境的思维，其善变的过程到了这个地方，若要让它停下来，真的有可能停下来，因为“决断力”已产生。

与此同步，呼吸也会产生决断力。如果需要呼吸宁静下来，不至过于浮躁，呼吸便很听话，很快能静下来。此时也不会出现这种情况：想让自己静下来，结果“静”了一下，发现在憋气，然后越来越不舒服、越来越憋屈。不会这样，到此开始产生决断力。

可以说，从第一到第三部分的修行过程，也是身心调顺的第一到第三个步骤。这三个步骤中，前面看起来是闻思，其实也是修行过程。第三部分，产生“决断力”，也即身心调适到了一定程度，已是一种修行收获。

有了这种收获，身心不会出现太多矛盾。比如明明心里在恨别人，口中却还赞叹“你很好”。不是这样的，此时心中产生决断力，心息逐渐一致了。需要自己停时自己便停，需要烦恼停时烦恼便停。决断力在逐渐产生，到此阶段，自己便会有受用。这时接人待物可以说真是无可挑剔的，说到便能做到。为什么？因为身心不成为拖后腿的力量。此时有决断的力量，不会自己想到了，身体和心理的条件却不让自己这样做。但也有局限：

局限：截粗识思维惯性，力不持久。

此时若真想截断粗的思维惯性力，下了决心便真能截断，但问题是不能持久。

在这个阶段有什么诀窍呢？

修行诀窍：(一)使用能破教理，破放不下的所缘，离茫然恍惚。

从第一个闻思的阶段，便已慢慢积累，得到“能破”的力量，到第三部分便能使用教理知识将放不下的所缘放下，将放不下的执着放下，此时已离开茫然与恍惚。

“茫然”与“恍惚”是凡夫心中的常态，没有确定的坏，也说不出什么好，就这样往下混。这个状态也不能说得太难听，只要是凡夫，多数时候就是这个状态。

在使用能破教理破放不下所缘时，便逐渐离开了茫然与恍惚，慢慢产生修行的推动力，思维能产生身心的愉悦与成功。

(二)归大小乘亿万行门于一种，心不上正理即重来。反复即是加行。

修行法门、信仰一定要归于一类、简单化。不要脚踏两只船，也不要一心修二行，或想得到很多成果。到此一定要考虑一门深入而门门皆通，不要想着门门去通而一门不深入。如果门门通而一门不深入，便是个很难办的状态，会让“不持久”的问题越来越严重，乃至后来产生分离，每种都坚持不下去。

无论大乘还是小乘的修行，“亿万行门归于一种”，即便是小乘的修行也要归于一种。比如，现在可以很轻易地找到修行内观的场所，南传佛教内观的法师也极其重视对四念处与安那般那念的提倡。到了那种环境中，便要跟着他们去修行。是不是一跟他们修行，大乘的修行便放弃了呢？根据前面所学知道，人无我的修行，若非圆满证悟者，必定要修。在“一空一切空”等理论指导下，即便现在应用小乘法门修行，也服务于菩提道的总修次第。

所以，万千法门，大、小乘的修行，禅宗、净土、密宗的法门，或数息、打坐、参禅、经行、瑜伽……一定要归于一类，归于一个目标。若不能进行归类，让自己千头万绪，很难进展。

而且，只要心里没有这种正理，便要反复重来，只要脱离开正理与正思维，便要立刻重新来一次。来果禅师年轻时参禅，摆开蒲团打坐，一旦发现自己失念，心念没在功夫与正念上，便将蒲团收回重新放。要有这种决心。此时，需要反复在心念上对自己加以强调，进行梳理。

(三)凡资粮位中人皆当修。定境在定外忆念熟习。

凡是资粮位中的人，都应当修这个行。现在以果位来评价，不论修哪一宗派。只要在资粮位，便得按这种方法修行。不论修密法还是显教、禅宗或是净土，到这个次第上，修行都只有一条路，就是进行观察修，反复提炼。

入定时会有一定的定中习惯，或类似的轻安觉受，这些觉受应在定外加以忆念。等到工作，不打坐时，应当回顾打坐时的境界与心态，不要一到生活中便彻底将打坐抛开，说“生活中我要放下”，工作就工作，真的就放下。如果没有修行到这个地步时，确实得放下，但若到了观察修的阶段，在打坐时有相应的觉受，或相似的定境，便需要在定外数数忆念，在定外和定中逐渐打成一片。

真如影像单空修行(八阶段之四)

四、真如影像单空修行

前面说过，真如的修行不是天生就来的，凡夫没有真如的觉受和证悟，怎么办呢？先构想一个假的，此处的修行就是“弄假成真”。虽然前面可以从正理上分析“空性”是怎么回事，“无生”是怎么回事，但分析完后，将所执着的对象都打破了，现在到底需要什么？到底怎么进步呢？很简单，构想一个假的真如影像，构想完后，利用这个“单一的真如影像”的空性向下修行。

获得成果的步骤是这样的：一开始，观想假的真如影像。这时即使观想了，也没什么感觉，观不出来。但是观真如、大空性次数多了以后，慢慢就有点感觉了，发现在身心体会的范畴中，真有一种“空”的知觉出来了。这种知觉带有虚伪性，但不能否定它，否则便没有生路，找不到空性之门了。

收获：数数观修，借假遇真。

进行观修，其实是借假遇真，数数观修。这时的收获是借着这个假的来观想，次数多了、成熟了，慢慢便成真的了。

从中观的原理来说，既然是“假”的，应是放弃了才会有“真”的出现。为什么执着一个“假”的，“真”的也会出现呢？

因为实执不合空性。就在这里折腾，时间久了以后，因为总是执着一个真如的空的影像，妄念便不来了，大烦恼的妄念、小烦恼的妄念越来越少了。等妄念不来时，真如影像便逐渐看起来是真的了，越来越有力量，越来越舒服，感觉真的好像是有“空”那么一回事了。

初修行的人都不知道“真如影像”到底是什么，到底该怎么修？此处提供一个方便。看眼前的人，有的喜欢有的烦恼，所以不要对着人修真如影像。看颜色，有的红有的白，有的喜欢有的不喜欢，所以也不要在颜色上修。那看什么？看虚空、空间。找一个天气很好、空气非常干净的日子，看蓝色的天空，鸟儿在空中飞翔，特别地自在，没有任何障碍，天空也非常清澈，极为宽广。看到以后，将印象留在心中。观想真如影像时，便将其设定为真如影像的所缘。真如影像就是一个假虚空、一个假蓝天，就观想这个假蓝天。“假蓝天”很管用，经常观想它，烦恼与杂念便都不来了。

此阶段的收获便是借助这个假的，能遇到真的。经常观想“假蓝天”，因为能知、所知的妄念减少，真正的空性慢慢便出来了。

局限：自由出入单空，如幻觉带入世俗，定力未纯。

此处有一个局限：在观想“假蓝天”的整个修行过程中，定力是不纯粹的。需要将观想中的感知、感受带到现实生活中来，在生活中回顾观想真如影像时的收获，逐渐将定中的清净带到定外。

这一阶段的修行诀窍是什么？

修行诀窍：(一)空性无可缘，故需先立单一真如影像。

因为空性无可缘，所以需要建立单一的真如影像。

(二)先是“构想”，后成“实空”，最后成为“单一的真如影像之空”。

“实空”(实有的空性)很重要。有人说，实有的空性不符合中观。虽然不符合，但此步骤是必须要有的，不能否定。最后成为单一的真如影像的这个“空”也不纯粹，也不是圆满的法无我空性，称为“单空”。但这个过程一定要有。有些大师说：“如果说‘这是单一的空性，修行者不能来修它’，等同魔说。”因为让众生不解脱就等同魔说。

(三)为破信口开河及戏论，反复修此单空。

单一的真如影像的空性，能直接破除信口开河的戏论。平时所说的“空”与“不空”，这些道理真的就是信口开河，因为没有觉受，没有修行的验证。而“单空”能解决这个问题。修行验证的收获产生了，才能真正获得一些体验。所以说“体验”是灭除戏论之门。要反复修行单一的空性。

(四)乃至解悟未生前，方便观察引生之。

解悟产生前，单一的空性要不停地修。单一空性的修行，便是为了将解悟空性的成果带出。解悟空性的成果不会无缘无故地获得，要通过单一的般若影像、真如影像、空性的修行，才能逐渐将其引生出。

很多人在禅堂中用功，即便是参话头，真正在用功上有所体会的人，心中反复摸索时，最后都还是摸索到这条路上来了：构想一个真如影像，依此便真的产生解悟了。解悟产生后便使劲赞叹：“修行一定要有点解悟才行啊！”但他自己也说不明白当时为什么就进入这个门了。其实就是构想了一个真如影像。但他构想完成后，便将过程忘了。实际上，一定要有这个过程。

“方便观察引生之”，用各种方便观察来逐渐引生。

解悟、定解、决定之趣(八阶段之五)

五、解悟(定解、决定之趣)。

引生了真如影像观之后会怎样呢？“解悟”产生了，憨山大师称之为“决定之趣”，藏传佛教谓之“定解”。憨山大师在《圆觉经序》中云：

然文有所扞格，则义有所不达，义不达则理观难明，理观不明，则恍惚枝岐，而无决定之趣矣！

收获：证相似胜义。

收获是什么？证悟了相似胜义。这只是“相似胜义”，不是真正的胜义谛。胜义谛是初地菩萨

证悟的。此处证悟的胜义谛智慧是相似的，也属于胜义的一种，但称作“相似胜义”，不是真的，还缺一个步骤。

局限：千圣难改其见，不许见缘起性空。

解悟产生后，如果此时有一千位禅师与一千位佛菩萨到这位修行人面前说：“世间的万法是实有，不是空性的，你的心也不是空性的。”让他改变主张，他也不会改变。此时才有所谓“佛与魔都无法令其动摇”的坚定理解。因为获得了解悟，“千圣难改其见”。但他还见不到缘起性空这种真正的智慧。

解悟过程中，修行诀窍比较多，有很多需要注意的事项：

修行诀窍：(一)红铁离火即变黑，定外反复忆念解悟，否则退尽。

已经烧红的铁，一离开火马上开始变黑，解悟也类似。一入定、一在坐中便感觉空性的正见很纯熟，像是红铁一样；但一离开座位回到生活中，问题便来了，证悟的感觉立刻就消失了，就像红铁很快就变黑了。世俗生活就有如此之大的染污力量。那怎么办？要在定外反复忆念解悟，否则容易退尽。这不是“一得永得”，没那么快。

(二)时长落无记，故应定的时间短，次数多。否则久沉无记入旁生。

时间长了不行。修行解悟时，时长便会落入无记。在解悟状态中，身心不是你的负担，想坐多久都可以，几天坐在那里不动也可以，但没有实际修行的意义。更多的时候，除了正理观察以外，多数是无记的状态。无记将会产生的报应是什么？会堕入畜生道。

这个阶段其实很麻烦：如果只想将时间延长，很多时候得到的果报会与畜生道相应。这时应该定的时间短，次数多，否则久沉于无记，堕入旁生。

(三)滴水短可穿石，次数多故。

在江西九江能仁寺，宋代的时候，白云守端禅师从一个屋檐下搬来一块巨石，立在大雄宝殿旁警策世人。石头近两米高，中间有个洞。怎么来的呢？不是人工打磨的，是屋檐往下滴水，滴了几十年，一两米深的实心石头便被滴穿，形成了这个洞。

“绳锯木断，水滴石穿”，禅师将石头放在大殿旁，是为了提醒世间人，应该怎样看待修行的道理。道理是什么呢？滴水能穿石。虽然江边经常有洪水，洪水一下子来，一下子去，但从来也没有打穿过石心，而滴水就能打穿这么深的一个洞。告诫人们的道理便是“滴水穿石”。滴水的特性是什么？水滴下来的时候，时间短，次数多。洪水虽然力量大，但一来一去很多天，而滴水不一样，“啪嗒”，来一下，“啪嗒”，再来一下……滴水虽然时间短，但单以次数多便可以将石头滴穿。洪水却无法将石头打穿。

滴水可以穿石，是因为它次数多、时间短。这是修行用功的诀窍。可千万不要贪图时间长。“时间长”会让行者的心灵更“腐败”——堕入无记还不是“腐败”吗？“滴水穿石”的道理要牢记在心，这是用功的原理。

(四)起念不阻，视前方十二寸的虚空，心里认知念头本性空寂。

如果在打坐过程中，有念头生起，该怎么办？不能去阻止这个念头的发生。念头现在发生了，也不需要去阻止它。要知道，你是念头的旁观者，没有阻止念头与推动念头的必要性。阻止念头和推动念头，都会变成念头的受害者。你是你念头的旁观者。

念头出现时，不是没有办法的，可以睁开眼，看离眼大概十二寸远的空间，自然能很快放松。当念起时，心里便去认识这个念头：它的本性与空性是一样的。看着这块空间，不要闪动，念头起时，就去了解念头的本性是没有自体的。

这样，念头来和去，念头在变化，但是越发觉得念头是虚假的。这便找到了一个抄念头“老底”的办法。为什么眼睛要关注前方十二寸的位置？因为它不远不近，是让执着不会散动的距离。为什么是前方？因为正前方能让身心与气脉调顺，不至有什么堵塞而发生新的障碍。

这是个很简单的方式，但只要用此方法持续，便能发现念头本性的空寂。发现念头是空性的，便能了知自己的身与心原来不像以前理解的那样，这是必然的过程。虽然很简单，但我们常常都没有机会让自己去实践。

(五)离门户见深观实证，住定解时坦然安住，如空中鸟迹，极难言说，指示毫无意义。

赶快离开门户之见，深观实证。到了此时，“你是禅宗我是净土宗、你是密教我是显教、你是大乘我是小乘”，所有的争辩毫无意义。现在只有一件事：直接去修行。

入定，讲究“坦然安住”。入定时，千万别给自己加一大堆知识与学问，比如舌抵上颚、手如何结印、脚怎么摆放……这些问题一加便不坦然了，心里就想着：我现在姿势对了没有？一点“坦然安住”的条件都没了。所以，所谓四念住与循身观，这些方式都是加行步骤，到了此处，“坦然安住”才至关重要。

打个比方，就像空中的鸟迹。空中的鸟“呼”就飞过了，飞过以后，如果问你：“鸟在空中飞过的痕迹，你来形容一下，路线图是什么样的？”那可复杂了，是一个大的“三维制作”，时间、空间、横着、竖着、立体、平面……空中鸟迹，你让我怎么说都很难说。难说就不说了，

放下！所有思维的来龙与去脉都是如此。在这时因为极难言说、极难指示，到最后是什么？最后是“不了了之”。放不下的也放下，放下的也放下。此时诀窍就在这儿：“不了了之”。

(六)修积资粮加行与解悟间续而行。

在资粮位的过程中修积资粮，平时的修积与解悟要间续进行。“间续”是什么意思？在用功时，要用“坦然安住”的方式进行修行，但在平时生活中一定要关注，有布施的机会就尽量布施，有忍辱机会就尽量忍辱。这样，平日的加行功用会不断增加。

(七)举凡无念即安住，无论显密禅净，到此一致。如放眼万里无云晴空，不杂丝毫云烟，明朗无尽。

凡是有念头时就观破、看破它，“看破、放下、自在”便是此意。若不懂空性，怎能看得破？什么念头都看不破，“看破放下”就成了空话。真正能“看破”的原因是什么？是因为知道念头是虚伪的、虚假的。如果看破了，往下念头就不来了。一开始念头还来一下，但是像客人一样越来越稀少，后面就不来了。就像散步，慢慢散到天边去了，遇不到客人了，没有朋友再来了。

这时怎么办？安住。停留在无念的境地中。显教、密教、禅宗、净土，都是一样的，到此，该安住时就安住，别想着：“哎呀！还有念佛的任务哪！我一天念一万呢！”如果有念佛的任务，真的抓着不放，很难到达这一步，到了这一步你就觉得很难办了。所以在这里，不管什么功课都要放下。念头不来了，坦然安住。

这时，如果打个比方，便如同放眼看去，万里无云的晴空一般。这片晴空中没有丝毫的云彩，非常明朗，非常干爽，没有尽头，没有边际，就是这样的境界。在此境界中，便可安心停留了。

(八)身如山王，心如止水。念头随显随空净，不是阻断。

这时，身体的感受会是什么？像山王一样，风吹不动、雨摇不动，所谓“泰山崩顶不动心”，只有这时才能做到。身如山王，心如止水，念头随着出现立刻就干净了，念头本身是干净的，所以出现与不出现、来与去都无所谓，不会有阻隔的问题。

(九)《金刚经》云：布施如(堕事)则同勇士入暗室无所见，不堕于事如天已明见日出，见种种色。解悟人施行与此相同。

这时便能体会《金刚经》所说的：

须菩提！若菩萨心住于法，而行布施，如人入暗，即无所见。若菩萨心不住法，而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。

布施、持戒、忍辱、精进、禅定的所有修行，若堕于事(即“心住于法”，执着于事相，在布施时不能了知所施对象本来空寂)，便如同勇士堕于暗室，什么都见不到；若不堕于事(即“心不住法”)，也就是说，已有了以上果位、实证，便如同勇士遇到日出、能见种种色相，也解悟了人与布施等行为的关系，一切都是明朗、光耀与通达无碍的。

(十)夫禅宗者，真唯识量，但入信心，便登祖位。登地。

到此便知道，为什么说禅是“真唯识量”。“但入信心，便登祖位”，往上一跳、一转身，咱们已经登地了。

破本参至破牢关(八阶段之六、七、八)

六、破本参

收获：证缘起空，未得灭定。

局限：俗境已转，胜定最快七日得灭定。

“登地”是什么意思？破本参了。破了本参收获又不一样：证悟缘起性空，还没有得到六地的灭定。“灭定”所灭的是什么？就是前面提到过的“受”与“想”。灭定的“灭”要求很高。初地菩萨的局限是：世俗的境界已经转了，没有了，如果是利根的人，七天之内便能得到灭定。世俗的境界已转，与普通人看到的外境也就不一样了。即使出定也没有我们的这个现境。如果有一个人在眼前晃一下，他捕捉到的镜头是：你是菩萨。即便你不相信，他也一定会让你相信你就是菩萨，因为他的境界中已没有俗人。

七、破重关

登地后继续修行：破重关。破重关的修行过程包括了二、三、四、五地的修行。这些修行各有局限，但根本局限是灭定的问题。为什么得不到灭定？“灭定”是“灭”什么？灭一切戏论。也就是说，此时(六地之前)，还有一部分戏论灭不掉。是什么戏论？关于缘起的戏论。佛说“缘起甚深”，五地菩萨都没有彻底通达关于缘起与世间万象的戏论，第六地时才能获得灭定。灭定要求：对于缘起，要像佛一样进行内证通达。

八、破牢关——灭定

灭定只有到第六地才能获得，在禅宗便是“破牢关”。

六地收获：能入灭定。

进行这种横向比较，会非常利于将来的修行，因为汉传佛教的修行体系，现在只有禅宗很直接

地说出。但这一修行体系如何与般若知见相应呢？关键在于“破牢关”这重智慧。禅宗云：
不破本参不住山，不破重关不闭关。

直到最后破牢关。“破牢关”是汉传佛教所指的“成果”。所谓“成果”，只有“破牢关”才能算。从六地开始，便属于破牢关的成果。六、七、八地虽然都能获得灭定，灭除一切缘起方面的戏论，但是六、七、八地还是有区别。
六地局限：无刹那自在。

第六地有一个局限：对于灭定，不能获得刹那自在。“无刹那自在”是什么意思？就是说，需要做加行功用才能进入灭定，不能像八地菩萨那样自由地进出灭定，并非随时想进就能进，随时想出就能出，还是有一些局限。
七地收获：刹那起入。

到第七地，这种局限就没有了，一刹那就可以进，一刹那就可以出。“一刹那”，是一位勇士用刀斩五百片树叶，刀口经过每一片树叶的时间。如此之短的时间便可以入定与出定，何其迅速，何其自在！
七地局限：仍需功用。
但第七地还有局限：还需要动念的加行功用。也就是说，他的修行还需继续推动。
八地收获：无功用起入。

第八地的收获是：已经得到了无功用的加行。到了八地，拿通常人的话来说，八地菩萨“不需要再修行了”，他的修行不需要再去加功了，以前的功用足以推动其得到佛果。所以，从八地到佛果之间是“任运”的。

因此，禅宗将果位定在“八地”这个位置上。为什么到第八地才称为一个成果？因为不需要再修行，只有一件事等着你：成佛。此时称为“任运修行”。这是相对于加行功用而言，不需要再做加行，而直接到达佛果的彼岸。
八地局限：任运到佛果。
任运到佛果还需要时间。
构建真如影像，反对即是魔说

从最初闻思到最后破牢关，获得成熟的灭定，全过程便是如此。但其中有个很重要的问题，也是大众的通病，即作为初修人，“乐于执着于知见”的特性。因为修行与习性有这样一种特性，所以需要构建真如影像。下面的表格即说明此问题(见表16-2
初修人执着特性及必须构建真如影像表)：
前提：法性乃所惧怕的心理对象。

现在能在这里讲、能在这里听、能认可法性，这都是因为我们用理性在铺路。而“法性”是说，任何一个心念、任何一种对事物的理解，本性空寂。这种感受是人们害怕得到的。所以对于一些修行人，尤其有所体验的人来说，经常会遇到一个问题：当修行真正上路了，第一个感受是什么？害怕。觉受到法性本质层面时，是一种极大的恐惧，比怕死还要怕，直到退出体验。

这就证明，凡夫要轮回到业力中的惯性力量有多大。当时恐惧有多大，惯性力量便有多大。这种惯性推动众生走一条“必须要去轮回”的道路，一旦想要将其切断，后面的惯性力量便随之而来。所以，“一切法本空”的性质是众生惧怕的心理对象，实际很难适应它。要像哄小孩一样，不断慢慢安慰它，慢慢让自己去熟悉、去习惯、去接受，最后才能有所收获。

因为有这样一种惧怕对象作为前提，便需要构建真如影像去作修行。这种惧怕的心理表现在哪里呢？
表16-2 初修人执着特性及必须构建真如影像表
表16-2 初修人执着特性及必须构建真如影像表
一、师为示无，则执为断灭之空。

如果老师为他指示：现前的实物是“无”(眼看着一个实物，但是向他说明这是无实体的，只是概念而已)，他立刻便会执着为断灭的空。
二、师为示有，则执为实体有之空。
如果老师将现前事物说成是“真正的有”，他立刻便执着为实体有的空。
三、师为示不二，则执为黑白线搓一处。

如果老师将现前事物说成是“不二”，显现的本身就是空性，他又立刻将其执着为黑线与白线搓成一条杂线的情况。
四、师为示不思议，则执为一切无有之无记。

如果老师为其示现、说明，这是一个不可思议的、并非用思考与议论可以完成的理解，他很习惯将其执着为一切无有，理解为一种“无记”的状态。

结论(甚为重要)：心必要构建真如影像，由此单一所缘，虽执亦应修，能除根执故，反对是魔说。

我们有这四种很不成熟的心理习惯，最终得出什么结论？必须先要构建一个真如影像，这甚为重要。虽然执着这个单一的所缘为实有，也应该去修它。不能忽略这个问题，因为它能除掉根本执着。所以很多佛经中说：反对构建真如影像是魔说。

通过以上这些说明，才能逐步理清中观用功的理路。以后的修行用功，在这些基础之上，才能一步步地跨越过去。不正式进行这类说明，靠个人摸索肯定不行。虽然有一贯的真理线路摆在面前，但向前推进时会有无数邪路。我们习惯走邪路，不愿走正路，习惯犯种种错误。这条大中观的正路需要经常提携，需要常在心念上观照，时常从有经验的修行人那里获得提示。

有同学问："佛、道、儒这三家对于塑造中国传统文化起到的作用是什么？"对于塑造中国的传统文化，佛、道、儒起到的作用是"第一因"。刚才便在说明这一过程。为什么是"第一因"呢？因为都是从这里来的。

第十七讲 破自生他生而知止观

执着由不显现而显现的自生主义者——数论派

此前已学到第六地的破四生部分，也说到实修人无我空性和法无我空性的方便。这两点，下面还要继续深入。首先，继续学习中观破四生的内容。

在印度中世纪，持自生观点的代表派别是数论派。其观点如表17-1所述：

表17-1 从不显现到显现的数论体系表

表17-1 从不显现到显现的数论体系表

数论派用"从不显现到显现"确定因、果间的关系。表面看简单，实际是很复杂的一套理论。

数论派思想可用"无中生有"概括。"无中生有"比较能打动想法，容易让我们记住数论派是怎么回事。但它是否能将数论派的道理阐述全面呢？也没那么简单。

淡黄仙人与《金七十论》

关于数论派的学问，先介绍其最初缘起。只有了解了这一思想的来源，才能对"自生"有全面的理解。

数论派的创始人，在汉语系佛教文献纪录中是"迦毗罗仙人"，他出生的情景写在《金七十论》中——现在印度一些学派研究数论派的史料，都要到中国寻找素材。数论派最全面的资料都记录在《金七十论》中。

数论派的创始，《金七十论》这样说道：

迦毗罗仙人在宇宙中"从空而生"——没有经过我们理解的合理途径降生，他从虚空中诞生，时间离现在有两万年以上。

他出世后，常到人间游历和观察。他选择一位年轻的婆罗门作为观察对象。用神力到婆罗门的家庭时，发现青年人总在做些俗务，耽误很多时间，让其无法修行。仙人就在青年人梦境中出现，提醒他："小伙子，你现在所做的工作毫无意义，你要来修行啊！你还不知道生从何来，死往何去！"

一千年后，仙人又来了，还是找到这位青年，提醒他："你现在的工作毫无意义，还是要来修梵行啊！"

又过了一千年，他又到人间找那个青年，再次提醒以上道理。

通过三次提醒，青年确实来修行了，接受仙人教诲，依其所说修清净行。

《金七十论》将仙人名字译为"迦毗罗"。藏文本中，常译为"淡黄"。对仙人的体貌特徵，用"淡黄"进行描述符合原始文意。论中说：淡黄仙人的修行非常有成就，他了解这个世界的起因，并且知道如何让人获得最终的胜义谛。

《金七十论》有上、下两部分，共七十首颂词，还有长行。传说长行是世亲菩萨补进的，描写迦毗罗仙人修行过程的七十首原颂由自在黑着作。据《大藏经纲目指要录》记载，世亲菩萨曾拿《金七十论》的七十首颂词到罽宾国，国王请他讲数论义。世亲菩萨作为一个学佛人，为国王解释了一番数论派的理论，七十首颂词就有七十种大义。说完后，国王认为字字如金，便赏赐世亲菩萨七十斤黄金。后来，这部论便改称"金七十论"，形容该论之伟大。

数论派神我与自性的关系

《金七十论》怎样描述世间和出世间的道理？看表格：从不显现到显现的数论体系表(见表17-1)。

数论义之一：

神我、自性为"胜义"，余为"俗谛"；神我、自性为"常"，余为"无常"；神我、自性为"常有之作者"，最高梵；神我为精神本体，自性为物质的本体。(这里内外道的根本区别：胜义空与不空。)

《金七十论》非常重视"神我"和"自性"的关系。

"神我"代表精神力量，"自性"代表物质力量。数论派认为：神我和自性都属于胜义谛。自

性代表物质，所有无情的、物质的都由自性产生；所有精神层面的、不落俗谛的、超拔的、伟大的，都来源于神我。除神我和自性是胜义谛，其余都是世俗谛。

神我和自性是真正的“常法”。《金七十论》认为：神我和自性永恒不变，没有任何变动，与我们理解的如来藏一模一样，属于真正的“常、乐、我、净”。除神我和自性以外，都属于无常。比如，自性产生的世间的地、火、水、风等二十三谛，都属于无常。

神我和自性是所有无常事物的作者，所有无常的事物都由神我和自性产生。

神我不仅代表精神，而且是所有精神的本体，所有的精神都由神我变现出来。也就是说，神我是世界所有精神类的、胜义的本来面目、本体；自性是所有物质的本体，所有物质都由自性产生。

内外道根本区别：胜义空与不空

平常若不知道内、外道的基本区别，很难区分数论派所说的胜义与佛法所说的胜义。会感觉数论派所说的神我与自性，似乎与净土宗说的如来藏一模一样，或与《华严经》所说的广大世界一模一样。其实，关于胜义，它们之间有根本的区别：神我和自性的胜义是实有的、永恒的，而佛教所说的如来藏、极乐世界、净土等，是以空为体性的。

内、外道的根本区别在于胜义的空和不空。在《楞伽经》中，大慧菩萨问佛：“外道的‘神我’和佛教的‘如来藏’、‘阿赖耶识’等说法，有什么区别？”释迦牟尼佛回答：“外道所说的自性和神我都是实有的，是实有的‘常、乐、我、净’；而如来藏自性本来空，没有实体。”

“神我”五特性

数论义之二：

神我五特性：能享受诸法；非作者；常法；离三德；非所作。

神我主宰精神，是最高地位的精神来源。神我有如下五个特性：

第一，能享受诸法。数论派给予神我非常人格化的描述，说神我居然还有“享受”的需求。

第二，非作者。它不会产生无情物，无情物由自性产生。神我想受用什么，比如想喝杯水、喝杯果汁，就推动自性造出水来。它本身不是作者，不创造任何东西，纯粹就是思想。

第三，常法。它是一个常法。虽然属于思想，但并非不存在，它是永恒存在的高尚思想。

第四，离三德。它是离开三种德的。第一德是“喜”，它的性质是“轻动”；第二德是“忧”，它的性质是“沉重”；第三德是“暗”，它的性质是“昏暗”。喜、忧、暗是自性的三种德——自性才具备这三种德，神我与三种德没有任何关系，是离开三种德的。

第五，非所作。“所作”指造作产生的世间。比如后来四大产生了，五根产生了，地、火、水、风和空间宇宙产生了，这些都与神我无关，神我不会变现成那些。

所以，神我有这五个特性：能享受诸法，不是作者，是常法，离开三种德，不是所作。

果显因灭，产生世间

拥有五种特性的神我，如何推动自性，产生我们的庸俗世界？

神我的办法就是动念头：它动了一个“我要享受世间美好事物”的念头，念头一动就推动了自性。这与霍金的“大爆炸产生宇宙”学说大为不同，而是强调念头“生世间”的作用，故被列为“外道”，因为它的所说，多少还有点“道”的“理”。

自性平日是无情的，任何有情的都不会从它产生，它也没有思维。但它常有，是个常法，永恒存在于世界。当它平静时，三种德不会发生任何变化，喜、忧、暗都是自性本质的状况，停留在这个水平，处于像湖面一样平和的状态，不会有任何起伏，不会产生出新事物。

但当神我推动自性时，就像给它一个信号，自性就开始运动起来。一接受了神我要受用某一事物的指令，自性马上就三德失衡——喜、忧、暗失衡了，开始相互波动，喜变得越来越喜，忧变得越来越忧，暗的地方也开始产生明显的暗钝。这样一来，三者波动下，很快就形成了世间的诸多事物。

这些事物的产生有一个规律，叫做“果显因灭”：任何一个事物的结果出现时，它的因就看不见了。比如，当地、火、水、风、空这五大产生时，再去寻找先前的自性，怎么找都找不到了；等眼、耳、鼻、舌、身这五知根产生时，再去寻找自性，自性就没有了，躲到后面去了。也就是说，当世间这些根、物质产生时，果一出现，原来的因就没有了，原来的自性也没有了。

总共产生了多少事物？共二十三种：五唯和五大，共计十种；五知根、五作根、意根，共计十一种；再加上我慢和觉的能力，总共二十三种。《金七十论》将这二十三种称为“二十三谛”，就是世间上的二十三种真理。他们认为这二十三谛千真万确，世间就是这二十三种事物相互重合产生的。

这二十三谛几乎可与我们常用的佛学概念并列。比如：佛教中所说的眼、耳、鼻、舌、身，二十三谛中都包括；色、声、香、味、触也包括；地、火、水、风，之外还加一个空，也都包括。这是五大、十一种根。二十三谛还包括慢、觉等。这二十三谛，形成了构建现前世界的一切

元素。
　　等这一切元素完全形成时，出了一个问题：

神我受用这二十三谛时，一开始是满意的。等受用时间长了以后，觉得再使用二十三谛，已经没多少意思了，于是产生厌离心，厌离这二十三种享受。它离开这二十三种享受，自己开始修禅定——神我具有非常人格化的生命状态——它居然修成禅定，得了天眼，见到二十三谛原来都是自性创造的，就觉得不妙了：我所用的世间事物，原来都是自性变出的。它并不是很愿意一直享受由自性变幻出的这些虚假的世间物质，开始觉悟了。

自性也发现：神我知道自己变出世间这一梦幻世界，蒙不了神我了。自性也觉得羞怯，便收起这些变化。收起二十三谛后，自性又恢复了，又出现了，这二十三谛都消失了。也就是果灭时，因就重新出现了。它们没有同时存在：自性还在时，二十三谛没出来；二十三谛收起时，自性就出来了。等最后回归涅盘境界时，还就是两个：一个是神我，一个是自性。它们恢复了以前平静的涅盘境界。在涅盘境界中，喜、忧、暗仍是三德平衡，再没有波动。

这便是数论派对世界如何出现、如何通过修行归于涅盘境界的论述。他们没有说“庸俗世界永恒”，庸俗世界不永恒，永恒的是神我和自性。

神我和自性永恒，这种概念在过去的印度，不仅数论派，还有很多派别这么说。包括希腊的一些思想家到印度去学习，也将这一思想延续了下来。为自圆其说，他们将我们以前所讨论过的本无宗、包括如来藏等思想，都糅合进去。

但根本的区别是什么？区别就在于空和不空：在外道(包括数论派)看来，神我和自性不空，是永恒的，即使二十三谛消失，已经返流还源了，但神我和自性仍然永恒；而佛教所说的如来藏和佛功德等等，都是自性本来空的。
　　从不显现到显现的自生过程
　　关于数论派，我们要了解以下几点：
　　数论义之三：

并非断无而有，而是果法在因位中本具，只是暂未显现。由未现到现，与前未生与后生有相似处，故谓“自生”。

数论派的思想并不是很简单的。比如，平常认为的“无中生有”，是从断然没有的空间，突然产生了某一个事物；而数论派的“从无到有”是有根据的。这里写得很清楚：“并非断无而有，而是果法在因位中本具”。意思是，凡是后来在果位要产生出来的一切，都在因位中先有了。既然有了，为什么先时看不见呢？因为当时没出现，只是暂时没有显现。

从没有出现到显现出来，这就是“自生”的过程，与前面没有生和后面的生有相似之处。所以数论派的这一观点，被确定为“自生”的思想来源。暂时没有出现，而现在出现了——“从没有出现到出现”，这便是自生的来源过程，其中能容下很多变数。
　　数论义之四：
　　如芝麻与沙，芝麻含油故能出，沙未含故不出。如暗室有瓶，有灯故现，无灯也有。
　　从没有出现到出现，数论派的譬喻是什么呢？

第一个譬喻，就像芝麻中的油。沙子榨不出芝麻油，是因为沙子中没有芝麻油；而芝麻能榨出芝麻油，是因为芝麻中本身有芝麻油。同一事物自己产生自己，从没有出现到出现，就像油从芝麻中榨出来。

第二个譬喻，就像在黑暗房子里的宝瓶。不管灯开还是关，宝瓶总还是有，对不对？现在忽然开灯，灯一亮，所有人都能看见瓶子的存在。瓶子事前就已存在了，现在就是一个开灯被人发现的过程。事实上，发现之后它存在，发现之前它也存在。

看这两个譬喻，拿到现在，讨论数论派这种“自生”的概念，好像挑不出什么毛病来，对不对？某些大德讲佛经时，曾拿这两个譬喻来比喻佛性，这就是典型数论派的外道主张。它的问题，还得请月称论师来谈一谈，看看它的问题到底在哪儿。
　　破自生原颂

本讲要学习的颂词，所讲的就是月称论师如何破斥数论派、如何破除自生。这里破自生，是对四种无生进行宣说的开头：先破自生、再破他生、再破共生、再破无因生。将四种因果的生灭法破完，最后，月称论师再来说缘起生法，到那时才说什么叫做“缘起生”。

有同学曾问：“因缘与因缘所生法，到底是什么意思？”我说：“现在还不是说的时候，因为在没破四种生前，我们理解的‘缘起生’肯定是四生的某部分，不够精确。所以之前不能说，只能先破四种生，破完后才能学缘起生的道理。”
　　其中就有一首颂词：
　　若计自生能所生，业与作者皆应一，
　　非一故勿许自生，以犯广说诸过故。

很简单明了：你若要执着因和果之间是自己生自己的关系，那就是说因就是果；也就是说，作

者就是所作的业，开枪的就是被打死的；或者说，刀口就是被割的刀背。既然你认为因果同体，那这里有问题了——因和果若是同体，它们之间没有“生”的意义——若是同体，就没有从A生到B的意义，它只是同体以内的一个变化而已，“生”的意义不存在。所以，若是同体，就没有生。

所以，若不承认因和果互为他，便不能算“自生”，这个“自生”没有意义。以这点作为总原则，我们再来看破自生的颂词。只要把握住这点，颂词就容易理解。

入中论破自生的纲要(表)

表17-2 破自生纲要

表17-2 破自生纲要

破自生译文与自释

前面的颂词是基于数论派的外道理论。他们有一个重要理论：果生时，因不显现。还有一个理论：所生出的果的一切，在因位就已经有了。

这些理论带来了十分麻烦的弊端，暴露出完全回避不了的一些缺陷。不过，数论派的论师也是卓有经验、非常狡猾的思辨老手。

例如，他们说：“从因到果是自体之间的一个变化。”

又说：“我不是‘一切生一切’的，因为果生时因就没了，所以不是无穷生下去的。”

他们在讨论过程中两边迂回，但最终也没能逃过月称论师给予的评判。

首先，看月称论师在颂词中怎么说：

彼从彼生无少德。

一个事物如果从自己生出，那么“无少德”。“无少德”是何意？《入中论自释》说：

自体已有，再从已有之芽体出生，毫无增上功德，前已有故。

“彼”指正在生成的芽。“从彼”指从正在生成的自体。自体已经有了，再从已经有了的芽体出生芽，没有得到任何新的事物，因为先前已经有了。

生已复生不应理。

若计生已复生者，此应不得生芽等。

此前，月称论师已给出过一个结论：“生已复生不应理”，那是总的破除；“若计生已复生者”，这是显出数论派具体的问题。

“生已复生”就是从自生，这毫无道理。既然自力能使它生出来，无法控制住它让它不生，这就是“无穷生”的原因：它既然有“生”的能力，而且乃至生死未空，出生的能力都在，它应该会没有穷尽地产生下去。那么种子生种子，芽怎么产生？

《入中论自释》中说：

若计种子生已复更生者，则以何事遮彼种生而令生芽？彼种子复生既无障碍，则芽苗茎等于此世间应皆不得生也。

尽生死际唯种生。

道理如前面已经说过的：乃至于生死未空，种子只会一直生出种子，无有穷尽。

这时，数论派论师又辩解说：“不是这样的。由于有水等助缘，使种子变坏而令芽生起，是种子灭后而有芽，所以没有‘无穷生’的过失。而且种子与芽不是异体，也并非不从自生。”

月称论师答：“这也不合理。”下面是具体的辨析。

云何彼能坏于彼？

新芽为何能生出来，取代种子？难道自体能坏自体？因为你们的前提是“种子与芽没有差异”，所以说，芽使种子变坏不合道理。

异于种因，芽形、显、味、力、成熟，汝应无。

如果种芽一体，那么芽上有的种上也应该有。那么种上没有而芽上有的，到底是从何而来？因为你认为芽的一切都从种出。但老百姓也知道，芽的形状、显色、味道、作用、成熟，是和种子不同的。按你所说，这些差别就不应有了。

《入中论自释》云：

若种芽无异，则如种子性中所有，应更无异形等事。然实有异事可得，如从蒜种子生水茎等芽，故说不异，不应道理。

如果种子和芽没有差异，那么就不应该有与种子形状等不同的芽。然而事实上是有的。因此说种子与芽没有差异，这不合道理。

执着自生的论师又说：“确实存在可见的差异，但那是因为舍离了种子位，而转变成芽。”

但这也不合道理。

若舍前性成余性，云何说彼即此性？

若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

或一性故种如芽，种亦可取故不许。

若按你们所说，全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽之体性，那怎么能说这是“自生”，怎么能说芽的体性即种子的体性？

如果种子与芽之间没有差异，芽存在时，种已看不见，那么，芽也应与已看不见的种一样，看不到才对；或者说，种子也应与芽一样，可以被感知。但这是不可能的，所以你们的理论是成立不了的。

前面在真实义中破自生，下面是在名言层面也没有自生：

因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

即使世间老百姓也知道，种子的因已经灭了，但产生的芽果还能被看见。所以世间老百姓也不会认为，因与果是同一的。

这是总结：

故计诸法从自生，真实世间俱非理。

所以说，认为事物“自己产生自己”这种观点，无论就观点自身的道理而言，还是就日常经验而言，根本无法成立。

最后，根据龙树《中观论颂》中的义理破自生：

若计自生能所生，业与作者皆应一，

非一，故勿许自生，以犯广说诸过故。

如果事物自己产生自己，那么能生者与被生者、作者与所作的业也应该同一。但是现见这些并不是同一的，因此自生的观点不成立，这已经犯了前面以及《中观论颂》中所说的众多过失。

《中观论颂》云：

因果是一者，是事终不然，若因果是一，生及所生一。

又云：

若然是可然，作作者则一。

破自生的思路

这里表面看似简单，其实背后包括了一个很复杂的讨论。

数论派论师说：“从因能有一个新的果产生，它们既是一体，又能生。”

中观师问他：“既然能生，那么显现和不显现有区别吗？比如，果实前面已经有了，后面才显现出来；那么对果实来说，前面也存在，后面也存在，但显现和不显现的两个状态中，对果实来说存不存在区别？”

这是一个根本性的问题。如果说在因位它已有了，就像灯没有打开时看不见瓶子，在果位它也有，就像灯打开时能看见瓶子，那么，在显现之前的状态，跟显现之后的状态，对被观察的果法来说，它本身有没有发生变化？

中观师问“变化”的问题：“若有变化，后者的变化就是新产生出来的；若毫无变化，其实自生就是没有生。所以，需要有一点互为他体的关系才能算是生，而若互为他体，那么显现和没有显现之间，是会产生变化的。你承不承认这种变化？”

数论师说：“我承认变化，是有变化。”

中观师说：“如果有变化，那就是彼此互为他体——那是他生，而不是自体生，与你们所说的自体生的道理毫无关系。”

数论师反过来说：“我们从因到果没有变化，从不显现到显现，一点变化都没有。”

中观师说：“如果一点变化都没有，就出现新事物了；没有变异的过程，也能产生出新的事物，导致的结果是什么？就是无穷生。因为没有任何变化，在毫无约束能力的情况下也能靠自力生，而且毫无办法令它不生。就是种子总在生种子，直至时间尽头，也不可能生芽、茎等。”

数论师马上又提出：“要灭了因，果才能出来，所以果出现时，因实际已没了。这才是我们自生的道理。”

这时，中观师就问他：“若因灭了果才能出现，那产生的是什么果？是一个和因一模一样的果，还是和因完全不一样的果？比如，一颗黄豆，将它作种子，自生一个新的黄豆出来，那么新生的黄豆和原来的黄豆之间，有没有差异？”

“如果完全没有变化，那黄豆种子就只能生出黄豆种子，就根本不会有任何和黄豆种子造型不同的芽、叶子或根系长出来，不会有任何新的，只允许原始的种子的状态。

“若种子生种子，依世间的观察来说，这样形成的自生，是没有道理的。因为：任何从因到果的过程，都不能在毫无变异的情况下发生。从黄豆到新一代黄豆产生，它们之间生过根、发过芽、长过豆种，然后才在它们果壳的荚中产生出新的豆种。任何事物从因到果的整个过程中，都有变异的问题。那么变异的部分算不算你所说的自生？如果承认变异的部分也属于你所说的自生，那说明你所说的自生实际是他生，因已生出他体了。”

接下来，对于数论师而言，从种子产生出来，凡是与种子形状、颜色等不同的，都要承认是他生。他们便集中全力进行辩护：“种子的产生，和自性产生二十三谛后隐没不现一样——果产

生时，因的种子根本就不可能再出现。”

中观师又问：“凭借什么，使原来的种子灭亡、新的果实产生？”

数论师说：“我们所依靠的是自然界的助缘力量。比如，种子种到地里，便有水、土、时间、腐蚀等原因，推动旧种腐蚀，新芽长出，而助缘可以帮助果实来坏因。”

中观师马上又问：“若仅仅只靠助缘的力量，那么种子本身有没有力量？”

数论师说：“没有，是依靠助缘的力量。”

中观师便说：“既然完全依靠助缘而突然产生芽，那就不是自生。”

自生不应理

这些问题一连串地问下来，数论师最终无法回答了。《中观论颂》从因果同一体性的前提出发，推出作者和所作的业是同一体，就已经抓住了对方论点的根本要害。若说作者和所作的业是同一体，那么柴是作者，由柴生出的火苗是所作的业，柴就是火焰。若它们成为同一体，势必会使世间的现象一片混乱。

所以，若说从自性——一个本来涅盘的事物上，能生出二十三谛的世间万法，这是一个非理邪说。因为自性无法生出万法；只有依靠缘起，即所谓“无自性的因缘和合”，这才是有可能的。其实你在世间是找不到自生的实有因和果的。

最后，月称论师对他们说：打个比方，一位母亲生儿子，你若说儿子是母亲自生的，从世间来说也无法成立。表面上说，儿子是她自生的，但等儿子出生时，母亲还在，这和你数论派的理论无法重合。因为数论派的理论是，果出来时因就陨没——那么儿子出来时，母亲一定就得死掉或消失吗？也不是这样的。那么儿子在出生以后，母亲和儿子到底有没有同一相续的关系？已经没有同一相续的关系了。儿子心里想的是儿子的事，母亲心里想的是母亲的事，儿子通常是比较进步的，母亲通常是比较落后的，他们很难同一条心。

数论师说：“那么他们在出生之前是同一体的。”

中观师反驳：“出生之前也不能确定他们是同一体的。若确定出生之前是同一体，就像你所说的：‘在自性的阶段，已有二十三谛。’既然世间的一切在生之前就已经有了，那生的过程还有什么意义？若能产生互为他体的‘他’，那么，这个在因位中表面没有生、没有显现出来的“他”，应该是已经有了。自生和他生之间是无法跨越的——若是一体的，就不可能产生出‘生’的关系，不可能变出一个新的人来；若产生了‘生’的关系，必定互为他体，而不能只是自体。这个相互跨越的关系，其实无法进行整合。”

所以最后，在这样的一些推论下，数论派的理论在月称论师面前就站不住脚了。

破他生的思路

因和果之间的关系，首先自生已经不合理了。那么，因和果之间用什么样的方式才能去承认？有人提出了问题：“您说‘自生’不合理，那是不是说，您认为佛教中所有的因果关系都是互为他体？只有互为他体才能成为因果的正理？”

月称论师马上又单独对以“他体生”作为执着的人说：“互为他体的因果，你们找一找，到底能不能找到？”

很多人说：“我们能找到，包括佛自己说的法，佛说你种了一个福田，最后得到一个福报，因和果之间就是一个互为他体的关系。”

月称论师又举了一些相关的例子，对这种互为他体的因果进行说明。

破他生的部分是后面要学习的。自生的破除只有前面这几句话。月称论师用很短的篇幅便将自生的问题解决了；而他生破除的过程比较漫长。依靠他生理论建立修行体系的宗派实在是太多了：有部、经量部，包括随经部派的唯识、随理唯识等，从小乘到大乘唯识，乃至一些外中观的派别，他们的思想体系几乎都依于他生来建立。

简述自证分与依他起

依于他生建立思想体系，主要目的是为了找到清净的佛果和凡夫心根源之间的一个结合点。比如，在唯识宗中，有一个持“随染缘起”论的派别，说如来藏和阿赖耶识是真实存在的，如来藏最底层的是清净的佛果，也是佛所说的“众生心目中本具佛性”。

因为有佛性，便可以修行，具备了修行的潜在素质。可以修行了——修行为什么能产生走向佛果的作用？因为凡夫的内心中，有一个心的最初来源，有一个“第一因”的来源；而第一因的来源，是将我们浊乱的贪、嗔、痴嫁接在佛果上的一个结合点。所以，当修行逐渐回转到浊乱心产生的“第一因”处，向前再进一步，就回到清净的佛果了。所以，这个结合点十分重要，它使我们虽然身为凡夫，将来却都能回到清净的佛果。

唯识宗认为，在随染的缘起中，这个结合点是一个叫做“自己来证实自己存在”的念头。这个第一念的产生是至关重要的，就像自性产生三德的波动一样，关系着我们从清净的心进入不清净的层面。这第一念，在没有产生的时候，不知道自己产生；等到产生以后，可以回忆：原来我是那样从清净的地方来到不清净的地方，我是那样从一颗清净的心变成不清净的心。

这就叫“随染缘起”——认为自己清净的和不清净的都在如来藏里装着，都是如来藏里有的。

其实这一观念与自性产生二十三谛有些类似。

破从他体而生的自证分与依他起

在这一问题上，月称论师始终不放过他们，一直追着“第一因”去寻找：“第一因与清净的如来藏之间到底是什么关系？是本来一体的关系，还是互为他体的关系？它们若是本然一体的关系，就是自生，以前已破过，不用再详细地破了；若是互为他体的关系，凡是互为他体就没有生的作用。”

这个“接触点”就成为一个关键。它与如来藏到底是一体，还是异体？若是异体，后面的依他起性和如来藏就没有关系了，自证分产生不了依他起，不能成为依他起的来源，它们就这样被划分开了，“自证分”就在这里。

若说自证分与“如来藏”没有关系，自证分和“依他起”有关系，那么依他起就要将自证分包含进去，但依他起和如来藏没有关系，它们还是两个事物。所以，清净的就是清净的，不清净的就是不清净的，你无法将它们撮合到一起。

这是中观与唯识自古以来争辩的焦点所在，我们也知道，这个焦点对于唯识宗到底有多重要。唯识宗认为，修行者以对于“情”的宿执，产生对于如来藏诸法中“常”法的恋着，故唯识宗以“执取心性本具如来藏”的理论方便，摄取有情偏执，直接获得善取空性，返证到如来藏智慧中。此过程中，自证分的问题属于咽喉通道，这个咽喉通道让你通过还是不通过，是个关键。

若自生能成立，自性能产生二十三谛，然后自性又能回去，那这个通道就要被承认，但自生也被破了。他生是互为他体，没有生的关系。像母亲和儿子一样，母亲虽然生了儿子，即使母子间有“生”的关系，但实际是缘起的，不能追究得那么清楚。你一说清楚、说具体了，就没法理解下去。若说母亲和儿子是纯粹互为他体的，那为什么会有出生的问题？若说母亲和儿子纯粹是自体的，那么怎么现在又变成两个人，不是一条心？所以所谓“由母生子”、“由种到芽”的过程，依世间的观察，并没有确定是自体的生，也没有确定是互为他体的生。

不观察时随许世俗

世间人所认定的因缘都是大概的，这里凑一点，那里凑一点，不能接受正理观察。若接受正理观察，自生不能成立，他生也不能成立，也没有共生，也没有无因生。一旦进行观察，世间没有一件事情能建立实体的因果关系。

母亲和儿子，这是一个非常明确的事例。到什么程度才能承认他们有因果关系？就是母亲的自体是随因缘起而如幻的，儿子的自体也是如此，只是缘起的无自性的两个事物，他们之间存在着一种因果关系，否则，因果关系根本无法确立。只能说：儿子和母亲的因果关系就是概念。如果说是概念、是逻辑的因果关系，可以。但若说是实体的因果关系，那就麻烦了，经过一场辩论，发现这都是问题：母亲和儿子既不是自生的关系，又不是他生的关系，肯定也不是共生和无因生的关系。

母亲和儿子到底有没有因果关系？若站在实体的角度，因和果的关系都无法建立起来，他们就是不合理的因果；若站在因缘如幻的角度，站在缘起的角度，便知道因是概念，果也是概念，但概念之间可以成立丝毫不爽的逻辑关系，这一点可以被承认。

这也是月称论师为什么要说：世间因缘需要随许，而不是直接地去观察它——不能观察——你若观察母亲和儿子到底有没有因果关系，观察后会一塌糊涂，会认为这是一个非常奇怪的组合，从正理上根本无法确立他是我儿子，或者他不是我儿子。如果一个人的生活，到了连这么一件事都弄不明白的境地，那还怎么修行，怎么成为一个人？修行人对世间的现象界，从不观察的角度进行随许非常有必要，而且是时时处处都要运用的。

随许文化变革

这里多说一句。我看到一些消息，谈到文言文和白话文的问题。古文文简义丰，而白话便于阅读。有人说：要恢复学、写文言文的传统。这些提倡是好心，但要知道，历史的步伐，基本不是按我们能观察出的道理，而是以一定的程序前进或后退。历史的发展基本只是缘起的。

文字也是这样的一个发展过程。从最初结绳记事、刻龟板，一直到后来出现篆书、隶书等各类文字、文体。从文字逐渐统一，到文字含载的信息量扩大，再到整合全人类的心理结构、引导人类向前进，这中间的过程异常复杂。但每个前因和后果之间，我们都很难用一个实实在在的自生或者他生的关系去确定，拿些事例分析我们就知道了。

关于古文好还是白话好，我觉得最重要的是，要有一个心态：要懂得随许，不要“不服气”。“不服气”是生活中最大的障碍。它像个怨结一样，在内心没有得到舒放。为什么不服气？因为在不该观察的地方，总有一个观察的习惯。

如文字的演变。事实上，白话运动从唐朝就已开始了。单从佛门看，唐代已经开始有各种祖师大德的传记、语录。比如，记录唐代祖师公案的《五灯会元》，这是多么博大精深的一部书！我们现在看，它是古文，但对当时的祖师来说，那叫“古白话”——不仅祖师问答间，想让人们用最简单的方式直接悟入佛心；六祖惠能大师甚至用“不立文字”的说法——不用文字，也

能有“道”！后来，在佛经故事和公案中，就有很多精到的文字，唐代骈文产生了。千百年来，中国西部以各种各样的方式来流传佛经故事，如说唱、传讲、道情等，用最直白、最简单的方式教人如何做人，一直到近现代。

文字变革绝不仅是“五四”一时的事，也绝不仅是唐朝一代的事。历史向前推动，有无数的人和因缘在左右其发展。可以说，它不是一个人说到就能办到的事，也不是一代人说到就能办到的事。一直到现在，简体字的形成，很多法令、文化知识的形成，或者中式教育、西式教育的形成，其实都有大的因缘背景在背后推动，很难凭一己之力去改变。我们可以有一些想法，但凭人的力量、能量在这些漫长历史大潮中所能做的，几乎就是随许。“不服气”就是不随许。为了更好地修行与生活，我们没有办法不服气，因为都得顺从！

随许时节因缘

月称论师为什么让我们在不观察状态下，一定要随许世间因缘？

他说：释迦牟尼佛当年也是用的这种方法。有一位外道对佛有仇，等佛经过时，他从山上推落一块大石下来，砸到佛身边，一块碎石将佛足割出了血。佛当时也随许世间，他说：“我疼。”然后有医生为他包扎伤口。

佛还感冒过，肚子疼过。

佛还有位专门的医生，医生有一回还给佛开错了药。

别人生病时，佛还去照顾别人。

为了招待远来的比丘，佛留他在自己房间住宿，还替他清洗衣服，等等。

佛也有因果问题出现过。他前世曾是一个小孩，所在地方的渔民，有一次捕了条很大的鲸鱼，大家将鲸鱼杀着吃了。佛当时觉得好玩，拿小木棍敲了鲸鱼头三下。后来，琉璃王灭释种时，佛也头痛三日，没有示现直接的神通将自己家族救活。

若问：“佛是一切智者，具备一切能力。他为什么这时没有将家人救出来？”其实佛神通第一的弟子目犍连去救了，他用钵装出五百位特别优秀的释迦族人。等琉璃王灭完时，目犍连再看钵里五百个人，都化成脓血了——这不是目犍连主动杀的，但也都化成脓血了。

世间因缘，基本就是我们该随许的时节因缘。

若要进行观察，现前世间，抬眼一看：眼前还有这五浊恶世的境界，还有车水马龙的境界，那说明我们的观察能力都还不够。这种情况下，不观察时最好随许。观察时，也不能在实质上获得很大改变，我们只是在加行阶段。

若抬眼一看，眼前世界犹如万里无云，连一片云彩都没有。那说明什么？就像唯识宗所说，你已没有“能取、所取”的二取分别，直接进入了善取空性，进入了本来具足的如来藏。外境若能被我们一眼看空，那时就不用随许了，没有需要随许的外境了，那就没问题了。

随许的智慧成为我们修行的一个关键性智慧，也是月称论师和龙树菩萨建立世俗谛时与其他论师的不同之处。

最后，月称论师以一首颂词，说明了中观道最核心的要素：

若离于本论，余论无此法。

若离开《入中论》，其他论典没有这一法要。什么法要？是以纯正的世俗梯上世间正高楼的办法：目前只要是以善巧的方式在随许世俗，不观察时随许世俗，观察时走向究竟世俗谛，你便一定可以得到圆满的成果，任何凡夫都可以得到。

世俗之关系

世俗之间的关系是什么？世俗谛包含暂时世俗谛与究竟世俗谛。暂时世俗谛分成不观察和观察两部分。这是我们所要确立的世俗谛。

世俗谛的建立

世俗谛的建立

“不观察”是平时庸俗生活中常用的方法。虽世间生活有感性、理性、佛性这些部分，但很多时候，对这些部分还是用不观察的办法，在不观察时连这些也并不分得特别清楚。

“观察”不一定都有结果，但能将界别分清，给人们一些生活经验：该生气不该生气，该讲究不该讲究，这些便知道了。

这些都属于暂时世俗谛。还有究竟世俗谛。可以将如来藏理解为究竟世俗谛，但究竟世俗谛的如来藏一定本性自然空寂。这就是关于世俗谛的智慧。

世俗谛这部分智慧与如来藏的关系如何处理？在究竟世俗谛中，可以建立对“如来藏”智慧的理解；暂时不观察时，连如来藏都不要去管。不观察时，那便是普通的生活，对如来藏无法兼顾——即使我们本来生命里有再大的智慧，也没有办法去理清它，或者去得到它。

以上是从自生的破除，又再次回顾世俗谛的建立。

止观并修列表

表17-4 止观并修列表(止观关系表一)

表17-4 止观并修列表(止观关系表一)

止观释名
破完自生，要学习的另一个内容，就是十六讲中学过的一些实修基本知识。

前面讲过，从闻思到思维观察，到观察修，到最后产生解悟，一直到登入初地、破三重关等修行路径。它们是依据什么来建立？所依据的，基本是修止和修观这两条基本路线。这两条基本路线，上次的说明并不全面，只是提到修止和修观时一些常用的经验。关于止和观，现在还要补充学习一些内容。

早期汉传佛教的禅偏重于“止”，唐朝以后偏重于“观”。“止”、“观”之间到底是什么关系？止的名字叫做“奢摩他”(?amatha)，观的名字叫“毗钵舍那”(vipa?yanā)。上面的表格(表17-4)，第一条是“释名”，就是对“止观”名字作一个基本解释。

“止”称为“奢摩他”，是指“寂止”。在心中，“寂止”会是什么样的感受？或者说气住脉停，或者说念头逐渐专一(深层次与浅层次的专一)，总之与散乱相反。散乱分为两种：一种是向外的散乱，叫做“掉举”；一种是向内的散乱，叫做“昏沉”或“沉没”。只要是清晰地一心专注，寂然不动，就一定是离开向外的散乱及向内的昏沉、沉没。清晰一心专注，而寂然不动，这就是“止”，就是“奢摩他”。单独抽出来，大家可以记住“奢摩他”这个词，将来非常有用。只要是关于实修的佛教经论，乃至现在新翻译的南传佛教经论，都会将“止”翻译成“奢摩他”。这是普遍应用的一个词。

“观”称为“毗钵舍那”。毗钵舍那包括两个部分：一部分是从思维方面进行的观察，一部分是实修中、定境中的智慧抉择。这“观”，就是上次所说的：修行中，从闻思，到观察修，到最后的定解、解悟的过程，这些都属于观。

为什么心静、散乱很少时，对中观正见、中观正理的理解就快，自我的感受和思维都容易契入到对“观”的理解上；而散乱时便做不到？因为“止”与“观”有连带关系，不是独立的。若基础的“止”做不到，进行“观”就有一些困难。过分散乱，会成为正理思维的障碍。像这里所说的破四生的道理，即便人为地思考这个道理，也还是要比较专注，才能想清楚。过分散乱，便是弄不懂中观的原因。

当然，观也有助于止。前面所说的一些修行方法，如白骨观、慈悲观，其实都是止法，还不是真正的观，只有“中观”的“观”才是真正的观。慈悲观、数息观、循身观、四念处观，这些都属于止法，是修止的功夫，“心一境性”的功夫，都是为了让心能专注，让心不过分散乱。心为什么需要对治？因为它太散乱了，太偏执到一个角落里去了，让心摆不正，所以需要这些对治。

真正的观只包括两种：对人无我空性和法无我空性这两个目标的直接观察。对这两个目标，首先，只能在闻和思的范围内进行观察；到后面，就会有一些“能断”的能力进行观察；再往后面，就能产生解悟或定解来进行观察。所以，对于观，事实上需要一些基础，需要我们的心摆得比较正，才容易上路。
诸经论广释止观特性
刚才是释名，对名字作一个解释。其他经论中是如何解释的？

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中也有解释，那是比较权威的：“一心专注某一所缘，乃至于刹那散乱也没有”。这就是宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中对“止”的解释。观，是“以正理抉择所知法，乃至能直观认知”。前面是通过“道理”，后面是“直接认知”，直观认知和抉择都是“观”。
第十八讲 实修止观直趣二无我
止观为根本
前面讲了“止”和“观”的释名，提到诸经论分别以何种名义诠释它们。

止观在修行中的决定性作用，诸经论有一个共同譬喻：大乘无量三摩地均源于止，大乘功德均源于观，就像所有树木的枝、叶、花、果皆以树根为本。对止和观的譬喻基本是一样的。
止观缺一不可

止与观之间，存在一种必然的逻辑关系，不管是什么人，修行中若二者缺其一，另一部分的用功肯定不会顺利(详见表17-4 止观并修列表)。
观依靠止：
如夜观壁画，无风动，灯亮，方能看清，观依于止是此理。

经典中，最直白的譬喻是：在修观时，若缺乏止的能力，就像晚上借助蜡烛看壁画，没有风动时，灯光是明亮的，便可以看清。观要依靠止，就是这个道理。若止的能力不够，就像刮风了，蜡烛被吹得摇摇晃晃，甚至被吹灭，也就根本看不清房子里的壁画到底是什么。所以，无论观的能力有多强、多有智慧，若无止力，是不能对所想了解的境界如实通达的。
止依靠观：
浑浊水中，虽无波动，并无澈见，止依于观是此理。

有止力的人缺乏观力，缺乏观的智慧，就像在浊水中，即便水波不动，也无法看清水下是什么。止必须要依于观，就是这个道理。若知见浑浊，止的能力再强，也还是一池浑水，什么都看

不清。

进入“止”的前提条件

如何进入止和观？在表17-4中，可以了解到它们各有其条件，这些相关条件只是一部分，不是全部，但依这些条件也能大致了解，在生活中创造怎样的顺缘有利于得到止和观。

进入止的条件：

第一，衣食方面不要成为顾虑。

若成为顾虑，要操心、操劳于衣食和生计，这就很难了。

第二，居处无恶友、恶兽等隐患。

若修行的地方隐患过多，也会放不下心，不能安心办道。

第三，居处区域没有流行的疾病。

这也是个必要条件。本来已安心修行，但流行疾病传来，别人生病了，或言语中对流行疾病的提示让自己操心了，止的功夫也用不下去。就像现在，甲型流感来了，若严重到身边很多人都患上，我们便没心思闻法修行。

第四，师友之间戒见都相同。

此点，我们这些在一起学习中观的道友有很好的条件，因为大家戒行与见地基本相同，都在学习和逐步接受中观正见。这样，戒与见的部分不会有太大差异，在一起经常切磋沟通，没有不同见的人，不会动摇修止观的根本知见，这也是个非常必要的条件。有的经论中，一些特殊修行法门甚至要求：戒行不同的人不许共住；或要求不能共喝一条河中的水；或知见不同的人在河上游洗了手，这条河的水便不能用了。

第五，居处昼无喧扰，夜静声寂。

居所处白天没有很大的喧嚣与干扰，晚上比较寂静，有利于止的修行。

以上五个条件主要谈居处(居住的处所)能让人心生欢喜。心生欢喜的地方利于修行止(奢摩他)的功夫。若拿到《清净道论》中，条件还会更严，有十八种，包括听到鸡犬声都不太容许。《清净道论》对修止的要求，好几处是针对僧团、出家僧众说的，这里扩大了范围，更宽泛些，是我们基本能做到的一些条件。

第六，对衣食等，能少欲知足。

对现代人来说，“少欲知足”是一种难能可贵的素质。能将现代经济高速发展、物质繁荣的社会看得很淡，才能少欲知足，否则来了一个狂潮，我们就跟着抢购去了。作为一个修行人，虽然常常要有随许世俗的态度，但还有另外一部分是要观察的：在世间生活时，有多少是过分随流、干扰心性的。

第七，断买卖贸易杂缘，断医卜星算等邪命。

买卖贸易的过程，或在某些职场中，不要过分操心细节，否则会对修止产生不利，让心力过分憔悴，心绪过分繁琐。也要离开一些杂缘，包括医、卜、星、算，这些都属“邪命自活”。在戒经中，作为居士，不该“邪命自活”。

“邪命自活”有很多种。如果以医为职业，便当另说。若非医职人员，却易位谈医，自愚惑他，为人谈病，或者卜筮，“你名字不好、住家风水不好……给你算一算、拿一拿、推一推……”给人以心理暗示或施与精神操控，使人对自己命运、居处产生多种忧患，增添挂碍。这当然不利于修止——让别人“止”不了，自己也“止”不下来。中国的卜筮方法有很多，如铁算盘、紫微斗数、周易、八卦、堪舆、风水……相生相克的道理多得很，但这些道理，无论算得多好，都与修止的前提条件相违背。

第八，行为不损他，有则速忏。

这便是戒行，核心内容是不要去损害其他众生。

第九，断非分的名利追执。

现代的信息社会，事事处处都难免名利色彩。非分的追逐与执着，是我们的障碍。

入“观”之前提(必要)条件

第一，要依止中观正见。

此处依止中观正见，并不是观修到了某种水平，仅是从知见判断上依止中观正见。实指依中观正见确定世界观与人生观的一些根本问题。

第二，听闻无误教授，引正见成熟。

所得到的教授与教诫，需要没有错误。我常说，大家有机会闻思中观这样一门佛法，是异常难得的因缘。眼下有误的教授可谓铺天盖地，而我们竟然能学到《入中论》。此论于见、修、行、证诸方面，在现今都有绝对优势，应当确立这部论作为我们暂时的无误教授，若以后还有更好的，我们再确立更高目标。

第三，明晰了义与不了义间宗旨的界别。

了义与不了义的经论，了义与不了义宗旨之间的界别，自己应能判断清楚。了义与不了义界别混淆，是对“法”不生信心的根本原因。对“法”没信心，便算不上“皈依法”。凡是“皈依法”，需要对正法产生百分之百的信心。

对“法”有全面信心，至少要对释迦牟尼佛所说的“法”，知道其大意所在。比如，四念住、

四正勤等，知道都属于修止的法门。虽然修止的法门很多是在人无我修行的范畴内，还不在大乘观察修的范畴内，但有其特殊意义。一位大乘行者，不只知道人无我和法无我空性如何观修，同时对修止的法门该如何运用，它的独到功用，也会非常清楚。

所以，对中观有全面掌握的人，只要是释迦牟尼佛说出来的八万四千个修行法门，没有一个法门他不生信心。他会非常开放地面对任何一个修行的宗派，会很热心地渴求和学习，乃至在其修行生活中一一验证。

这种全面和积极向上的正法欲，只有依止了良好的正见后才能产生。这种情况在现代已经越来越宝贵了。据我观察，绝大多数人现在开始“关门”——打开自己的一个修行门，关掉八万三千九百九十九道门。为什么要将这些门关掉？因为觉得只有我修行的这一门可靠，漫天下都是“邪说”，漫天下都是“邪见”。分不清“邪说邪见”的来源，不知道这些是由于自己无法全面地驾驭，而直接关闭了对佛所说的八万四千法门的信心。这也就麻烦了，这种状态会一直影响我们，使我们对佛陀亲说的“法”不能全面接受，产生“舍法”的隐患。

某些人在三皈依中，时常缺乏对于“法”全面皈依的意识。若出现此种情况，“皈依法”便不能圆满。连基础的三皈依都不圆满，还怎么谈修行？至少，在确定中观正见之后，对佛所说的全部法统都能主动接受。这样来说，我们目前修行所处的状态是主动的，这种“主动”至关重要。

此“主动”由何得来？明晰了义与不了义的界别。若非以了义方式说明佛陀修行的法类，便要懂得将其摆在不了义的位置上。佛说了一个不了义的法门，并不是说佛的证悟不了义，包括有些大师说的临时性，有特殊环境、特殊对治作用的不了义法门，也有其特殊意义存在。不能因为世界上还有不了义的“法”，便认为说那些法的人都没有证悟；也不能因为有人说出过一个了义的法门，便说明其人是一个开悟、圆满了义的人。这两种判断都有问题。

明晰了义与不了义经论宗旨的界别至关重要。全面驾驭佛三转法轮的修行法要的特质后，可以直接判断了义与不了义，可谓“不被天下老和尚舌根所转”。自己会判断了以后，才算得上是个修行人。否则，在此前不要说“天下老和尚的舌根”，随便哪本书，随便哪个人，都能让我们跟着转，这是非常危险的状态。

第四，余论无此法，依龙树、月称此唯一中观道。

要知道我们目前所接受的体系，这套中观正见，是“余论无此法”的中观正见。

龙树菩萨与月称菩萨传承的这一中观道，就像白天的星辰，非常稀有。这不是自卖自夸，大家一定会有所认识。学习过程中，若将这一“法”与其他“法”作比较，便会发现，此“法”有其不可改变的殊胜性。既然现在已经学到了这一部分，我们就以这一部分为指导自己修行思想的核心经论，从此展开自己有为的修行。

修行这件事情，磨刀不误砍柴工。若刀磨好了，一刀下去，十万八千斤都解决了也有可能；若刀没磨好，总在折腾，越折腾越没信心。若到那种状态，真不知该信佛好还是不信佛好，结果恐怕会比较危险。所以，回忆马丁·路德的父亲临终时的痛苦，最后放弃宗教信仰，才真是可惜！一辈子在那里努力，都是一团漆黑，不知道自己所行的合理之处，那很可悲啊！

第五，精进。

有了以上基础，剩下就是精进。

若见地圆满了，虽然梦中功德也会增长，但你醒来时，还是要精进，能做到的就要去做。不要掌握了这套中观正见后，埋在心里睡觉去，那也就辜负这次学习了。

中观正见是万分难得的。若不依月称论师这种构建方式，很可能折腾了半天，也没多大进展。比如，有关“止”和“观”这部分，从智者大师以后，止观道在社会上就是一个不太普遍的修行传承。明清以后，止观体系的传承就越发式微了。甚深的止观精要，现在很难去统摄。所以，学到这些法义以后应知道珍惜；同时要学以致用，不要将止观之道的知识浪费了。

这是有关进入止观的条件，还有一些进入的善巧。

修“止”的善巧

“条件”是必要的，可以人为创造。“善巧”是什么？是可以“投巧”，找捷径之处。

第一，心过外散，可专注或思维佛像而摄心。

心过分外散，不利于修止，该怎么办？比如在日常工作中，每天都是信息千千万万，分别心千千万万，心静不下来，怎么办？有个特殊善巧：专注佛像。可以请一尊自己比较有信心的佛像，供在面前，睁开眼看佛像。若佛像的体积小，就看他的全体；若佛像的体积较大，就看这尊佛像的某一局部，比如眉间、眼睛、白毫、肉髻、发髻等处，都可以。总之，选择的关注对象不要信息量太大，选择一个有利于将心收起来、信息量较小的部位进行关注。关注佛像的过程中，逐渐地心便能收起来了。

关注佛像，表面是个修观的方法，但其具备修止的作用。因为佛是我们敬重的依止境，对此敬重的对象专注一缘，这与信心中“专注”的那部分产生内外的呼应，使我们能尽快地让散乱心皈依，专一下来。

第二，自然正坐，离沉掉。

有时候，心过分散乱是源于自己用功时，坐得不够舒适或不够端正。有时外面并没有散乱的干扰因素，但因坐姿不够轻松、不够端正，也容易让心散乱(过分外散)。
第三，以礼佛、皈依、忏过等摄心。

用这些方式也可以摄心。很多时候，散乱心是因为缺少信心，或不慎因果。所以，在礼佛、忏悔、皈依过程中，心自然便收摄起来了。
修“观”善巧
第一，着力寻求解悟(定解)。

着力寻求解悟，也可说着力寻求定解(决定之趣)。定解往往以一代万。若解悟的部分确立了，很多杂乱的学习闻思等便都归一了，由复杂变为简单。“解悟”是至关重要的成果，可由闻思直接获得，可由辩论获得，也可由逐日的进修获得。着力寻求解悟，这是进入“观”的一个非常重要的步骤。这个步骤若成熟，一定可以“以一代万”。
第二，自思其价值，世尊为求四句偈剜身肉燃千灯。

修观不专一，有时是因为对修观及般若正见的价值不够确定、不够明朗。此情况下，便要思维中观正见的价值，可积极阅读释迦牟尼佛以往求法的公案。比如，佛过去为求四句偈，剜身肉燃千灯供佛，等等。有时，我们的心需要像小孩一样去驯服，它不是你明白这个道理后就听这个道理的。这时，主动找些此类素材让自己阅读，善意的心便产生了。
第三，舍身忍苦求法。
修观，应该舍得让身体吃些苦，忍苦求法。
第四，有如一览众山小，能破正理如执掌地图。

给“观”确定一个位置：如果中观正见确立了，对自己整个宗教信仰，就像“一览众山小”一样——上到泰山顶，其他山便尽摄眼底。这时自己就像一个活地图，到每个地方都知道下步该怎么走。因为掌握了最终所要把握的中观正见以后，其他每部分的修行，无论了义还是不了义，自己都知道这步在什么位置，下步该怎么走。
所以，修行人也要掌握地图，中观正见便是大家最好、最详细的修行地图。
概说“止、观”以对治为加行
下面表格所列是对治的法门。
表18-1 概说“止、观”以对治为加行之表格(止观关系表二)
表18-1 概说“止、观”以对治为加行之表格(止观关系表二)

此前讨论过四念住、四正勤、四如意足等，拿到“止”和“观”这一大体系中，都属于对治的法门。凡称为“对治”的，便属于加行，还不是正行。加行部分总共有多少？
在止的方面，加行有：
第一，不净观对治贪心。
第二，丑陋观对治贪心。
第三，白骨观对治贪心。
第四，慈心观对治嗔心。

第五，缘起观对治愚痴。任何一个事物从无明到行，一直到最后的生、老死，因为对全过程缘起因果的逻辑关系不了解，所以才有“痴”的情况出现，对治“痴”便一定要用缘起观。

第六，蕴空观对治我慢心。我慢心是一种特别有意思的心。它的生起有一个要求：你的身体比较好，身心状态比较调顺。有此基础后，我慢容易生起。身体很脆弱的人，我慢心一般会比较少。

对治我慢也有一个善巧，即是直接观察这个色身，用人无我空性的观法，让色身“我”的感觉、“我”的执着被打破，照见它是本来空性的，光明产生，我慢心当下就消失了。所以，我慢心的对治实际就是人无我空性的修法。

第七，数息观对治疑散心。“疑心”就是一种散乱心，所以将“疑”和“散”连在一起，称为“疑散心”。疑散心的对治方法是数息观。有些人说“佛教的正见别人不信”，若不信的人是一位修行人，可以让他修数息观。只要数息观进行到一个身心都比较寂止的状态，对于佛教、中观的正见，自然能与之相应，愿意信受。
观的加行有两大部分：
第一，人无我的修法。有八个必要的方式(或者说八个必要的条件)。
第二，法无我的修法。有九个部分。

以上加行各有其对治作用，这里就一道算盘全算给大家了。来学习一下，这些对治都该怎么做。即便记不很清楚也没关系，以后真要运用时，都不会错得太远。当然，若能记清楚更好。
加行淡茶饭，乞士最相宜

这些对治都称作“加行”。对待加行该是什么态度？现在学习，可将加行看做“治病”。病的原因是什么？根本原因是“无明”，一旦生起，病状就是“执着严重”。

为什么列出这么多加行，而正行反倒不多？打个比方。据说，当年朱元璋做乞丐讨饭时，别人曾以“珍珠翡翠白玉汤”解决了他的一餐之忧。即便你知道他日后将贵为帝王，而现在身为乞

丐的他向你讨饭，你该给他什么吃?

我曾向一位居士提出这个问题，但答案不切合实际。我最后告诉他：“如果一位乞丐向你要饭，那么很简单，你不能说：‘山中的珍奇，海里的海鲜，地上的美味，各种蘑菇菌类，我这里应有尽有。’说这些都没用，最重要的是拿一碗粗茶淡饭，让他能吃到口，马上解决他一餐之饥。这样一碗饭最现实。”

为什么拿乞丐打比方？大家现在都存在这个问题：在实际用功、觉受这方面，可能绝大多数人还没上路(当然功夫有成就的，我不敢随便判断)，基本就和乞丐一样，现在要的只是粗茶淡饭。虽然中观正见也很关键，要树立，但现在若能拿点粗茶淡饭出来，让人能吃到口，这是最现实的。

所以，此处列出很多“粗茶淡饭”。

止加行中的“治贪三要门”

治贪第一，不净观。观所缘为三十六不净合成。齿、发、甲、肉、骨、脓血、肝胆、肺肠不净；眼屎、口涎、鼻涕、屎尿不净；色、形不净，观察则无明执散心退。

治贪心的第一观是不净观。修不净观一定要有诀窍：要从脚底修起，然后由脚底向上延伸，最后是头部。“不净”是怎么观？牙齿、头发、指甲、肉、骨，包括脓血、肝胆、肺肠这些，观其为不净，还包括眼屎、唾液、鼻涕、屎尿等不净，颜色和形态都不净。

观察这些时，无明的执散心(因为执着而产生的散乱心)自然就会退下去。比如，散乱心看起来很不好对治，但只要使用不净观的方法，便很好解决。因为心各有各的归属，各有各的来源。找到这个心的来源，就像停电一样，将执散心的电停掉了，心马上就沉静下来了，效应当然明显。

治贪第二，丑陋观。浮肿、虫噉，除触受执散心；紫、青瘀、紫黑、脓血流，除肤色执；腐烂、肉离骨，治形体执散心。

治贪心的第二观是丑陋观。大家看过的电影可能不少，西方电影中，如果有个魔兽角色，脸上有一些很让人害怕的小虫爬来爬去，或脸上忽然变成墨汁、脓血之类的东西，确实能让人产生对内心执着的对治作用。西方人为什么动这种心思，拍出这种镜头？不是要打动人吗？这好办，拿恶心的来，这就打动人了。“恶心”，是激发起“不净”的心。“干净”的心才产生贪执，“不净”的心令贪执退散。

这个原理并不简单。西方人对“心”的判断和研究由来已久。尤其伊文思·温兹将佛教中阴救度的法本传译到西方后，他们心理学的结构产生了很大变化。他们懂得，一种心产生后，用另外一种心能产生对治作用。佛教的很多用心方法，他们在逐渐掌握。

若观到皮肤青瘀、紫黑、脓血等，对皮肉触受的执着便会很快消散。若对肉和骨进行观察，便能让人远离执着形体，这种执着心便可以退失。

治贪第三，白骨观。四生中胎生本性为骨体，故治贪以白骨观最力；由足至头，皮肉烂脱，露出白骨；白骨全观，则观广至一国，又渐复己身；趾骨有皮肉，余皆白骨，渐至眉间。

治贪心的第三观是白骨观。对治贪心，白骨观比丑陋观、不净观更生猛，效果更直观。《红楼梦》中，贾瑞拿着镜子，看正面是王熙凤，看反面，白骨在镜子里出现了。白骨的出现，会使他放下对世间的贪执。

在胎生、卵生、湿生、化生四种生命中，凡胎生的(人属胎生)有一种基础本性：以骨体为“地大”的本性。为什么从胎出生？胎里出生的物质的本性，是由骨骼本体中的一部分流散出来的。人之所以“正性命”(《圆觉经》云：一切众生，皆因淫欲而正性命)，有肉体产生，就是因为有“地大”产生。这是人来到这个世界后执着的物质基础，它是物质部分的来源。

由这部分物质产生的贪心，要从骨骼开始，才能解决问题。所以在四生中，“胎生的本性是骨体”提供了一个原理：进行白骨观除贪心，最行之有效。

历史上，佛陀倡导弟子修行，并对广大弟子广泛推介白骨观。从修行成效方面说，白骨观对人的改变最直接。

首先，从脚到头进行白骨观。白骨观一般的起点是左脚大拇趾的最前端。“观”不只是想着这个地方，也不只是看着这个地方找点感觉，观这个地方时，意识也都下去了，是对这个地方的感受作引导。作什么引导？让大拇趾的皮肉产生膨胀。观它膨胀时，便感觉脚趾真在膨胀，“膨胀”的触觉同时也产生了。这是实际“观”的开始。

随着膨胀感越来越强，下一步观察它不仅膨胀、青瘀、肿大，最后腐烂了。当腐烂到开始破皮时，甚至从触觉上会感觉脚趾的部位忽然一凉，那就是观它破皮的时候，相应的触觉也产生了。

当它腐烂的肉开始脱开骨节，白色的骨节露出来了，我们会感觉那节脚趾消失了。那个地方就是一个白骨的景象，“脚趾”的任何触觉都没有了。由第一节逐步向上推进，脚趾的第一节、脚的第一节，包括下肢的第一节，逐渐向上观。

此过程中，当观成了全身骨节都变成白色，然后便开始扩展，到身边的人也变成白骨，更多的人都变成白骨，乃至平时接触的所有人都变成白骨。及至自己知道全世界的人都是白骨时，便将这些白骨观想成脚趾的第一节白骨，全世界所有人的白骨都等同于自己脚趾的第一节白骨。

这种“等同”的观照成功后，便接着将这种白骨观向上推进。但要注意：当观察从脚底的白骨一直推进上来，全世界的人都变成脚底的白骨时，要留一点——左脚拇指第一节趾关节内侧的表面部分，它上面还有一些皮肤，就跟现在健康脚的皮肤一样。要留这样的一个余地，不能让所有地方都变成白骨。然后再继续向上观，一直观到额头，并要观想眉心部分留有皮肤，与健康的人一样。

若缺乏了这个环节，便会出现一个问题：人会过分出离、过分厌世，乃至产生自杀倾向。

所以若真要修观，确实需要一位老师不停地关照。自己的观修在进展过程中，若没有一位比较理性、有经验的人在身旁引导，容易出问题。

佛典记录中，白骨观是使修行人迅速得到阿罗汉果证的观照法门。

慈心观治嗔、缘起观疗痴

治嗔第四，慈心观。选择合理相应所缘由一缘起观；由一而至无数；至十方世界；现在于己作害、去未作害，难观能观；现在亲友不如意、去未者，难观能观；现在他人济我仇人、去未者，难观能观。

第四部分是慈心观，对治嗔恨心。对治贪心需要缘于地大的物质进行修观，对治嗔心不能缘于地大，要缘于慈心。缘于地大是对治人的过分贪执、黏稠的执着，而对治嗔心要用慈心观，选择一个合理相应的所缘进行观照。

慈心观的方式有很多种，大乘佛法中所谓的念母、知恩、报恩等，都属此类。在《清净道论》中，对慈心观所缘的禁忌谈得较多。比如，有人有嗔恨心，生活中有一位很好的朋友，如果一直以那位朋友作为所缘进行观照，嗔恨心虽退散了，但产生了另外一个执着：贪心的执着，也许就不想用功了，现在修行也不修了，跑过去找那位朋友去了。这种慈心来得太过分直接了。

治痴第五，缘起观。正观十二缘起治痴习。

对治痴心的十二缘起观，13讲有过详细说明。总之，是从无明、行一直到老死，这样一套整体的推想。

蕴空观伏慢

治慢第六，蕴空观。治七慢，析蕴等为微尘，至无分，证人无我。

对治慢心的观来源于对五蕴的分析。慢有七种，在《俱舍论》卷十九中，对心和心所的结构，都已列得非常清晰。

一、慢。慢是怎么来的?

于劣，于等，如其次第，谓己为胜，谓己为等，令心高举，总说为慢。

与不如自己和与自己同等的人相比较，发现自己已超过了下等，只要超过了下等，就产生我慢心，容易满足；对与自己同等的，有没有超过就不管了，反正这种我慢心就生起来了，这总称为“慢”。

二、过慢。

于等，于胜，如其次第，谓胜，谓等，总名过慢。

与和自己同等的人、与比自己强的人比较，认为自己超过同等的人，又认为与比自己强的人一样，这便称为“过慢”。

三、慢过慢。

于胜，谓胜，名慢过慢。

对胜过自己之人，认为自己胜过对方，而以相反的眼光去看待，这是“慢过慢”。

四、我慢。

于五取蕴，执我、我所，令心高举，名为我慢。

我慢是对五蕴生起“我”和“我所”的执着。对五蕴产生“我”的执着，这就已是一种我慢在形成。对修行人而言，不能过分执着色身的原因也就在此。原则上，“我”就是心，是对五蕴集聚的一种执着。对五蕴集聚的执着生起了，其实我执、我慢执就生起来了，这便是“我慢”。

五、增上慢。

于未证得殊胜德中，谓已证得，名增上慢。

自己没有获证的，认为自己获证了，判断超过了自己的实际水平，这称为“增上慢”。

六、卑慢。

于多分胜，谓己少劣，名为卑慢。

与极优越、远胜过自己的人相比，却认为自己只比人家差一点点，这称为“卑慢”。或是比不

过上者，但比中、下者还要强，认为自己还不错而生慢心。像寒山大师所写的“他人骑马我骑驴，仔细思量我不如，再看身后推车汉，比上不足下有余”，便属此类。不管怎么说，还有值得骄傲的地方，这是“卑慢”。

七、邪慢。

于无德中，谓己有德，名为邪慢。

没有德而自认为有德，以所行过失为功德而生的慢心，称作“邪慢”。尤其外道，诸慢之中多生邪慢，他们根本就不知道自己所行就是过失，反以此为功德，所以称为“邪慢”。

慢的种类虽多，灭慢的方法并不复杂，主要是分析五蕴。将五蕴分析成为“地、火、水、风、空、识”六界。也不要直接用人无我空性的方式，认为：“它本来就是没有的，怎么是有呢？”暂时我们达不到，那就采取一个步骤，将“四大”列为其中分析的中间台阶，先分析色身的最小单位，坚硬的部分是地大，暖性的部分是火大……就采取这种方式来分析。经过一番分析便发现：一只手原来是由很多极微小的微尘组成的。

以前的课程，没分析过“微尘”。微尘重点就是一个“尘”字，此“尘”的前后世，分解成诸多刹那。偏重于方位、处所来说的，称作“尘”；偏重于时间、前世后世来说的，称作“刹那”。佛经中经常出现“尘刹”这个词。

《俱舍论》卷十二中说：

极微为初，指节为后。应知后后皆七倍增，谓七极微为一微量，积微至七为一金尘，积七金尘为水尘量，水尘积至七为一兔毛尘，积七兔毛尘为羊毛尘量，积羊毛尘七为一牛毛尘，积七牛毛尘为隙游尘量，隙尘七为虮，七虮为一虱，七虱为穬麦，七麦为指节，三节为一指。

分析色至最小，为极微。七个极微为一微尘，七个微尘为一金尘，七个金尘为一水尘……以此类推。

《楞严经》中对微尘还有一个特殊的称呼：“邻虚尘”。什么意思？如果是说离空性最近、最擦边的一个最小的微尘单位，那便是“邻虚尘”，它和太虚的空无已经很接近，差不多就是空性。将这样最小单位的尘，命名为“邻虚尘”。

但中观派仍旧不承认邻虚尘，说邻虚尘也无法保证它“邻虚”，它不是“邻虚”，就是“虚”，没有微尘可以存在。为什么？因为如果有一个邻虚尘在这儿，那我们可以采取一个方式来分析它。

中观师对执着邻虚尘的人说：“此邻虚尘可否再分？”

他们说：“不能再分，这是世界上最小的物质单位。就是因为它，才能证明世界上有物质，否则，世间所有的事物都是由虚空组成的。”

中观师说：“好，给你做个实验。你相信全世界邻虚尘不止有一个吧？”

他们说：“对，当然有很多邻虚尘。”

中观师说：“拿六个来，左面放一个，右面放一个，上面放一个，下面放一个，前面放一个，后面再放一个，六个方向夹住它。夹住以后，被夹邻虚尘的六大方向都有接触点。接触点是有的，你们承不承认？”

他们说：“承认。”

中观师说：“既然承认就好办，上面有接触点了，下面有接触点，有左边的、有右边的接触点，对吧？”

他们说：“对。”

中观师说：“既然有六个方向的接触点，那么这个邻虚尘就被分成了六个方向。既然有“方”就一定能“分”，这就是方位的特性。既然有了前后那就将它剁成两半，前面一半后面一半。前面一半和后面一半在接触事物的时候，它们绝不可能同时接触，肯定有个时间的早晚或方位的前后。”

这样一来，邻虚尘还是无法立足。邻虚尘也得破，破到什么程度？破到它没有自性，没有自体，这个自体保不住了。

对五蕴的分析，也按析破邻虚尘的方式，将身体的五蕴分析成为微尘。凡属于物质的部分，分析成为微尘；凡属心念的部分，善、恶、苦、乐这些心，都分析成为无可再分的心理刹那。只要分析到了这个程度，整个的生命就被照亮了，人无我空性现前了。

人无我空性用这种呆板的办法也能得到。表面看，这种呆板的办法纯粹是学理分析，但事实上，可以直接破除对五蕴的执着，清理掉我慢心，直接获得人无我空性的证悟。这是对治慢心的方便。

治疑散第七，数息观。专注气息，十次；心随气进出；出时在鼻与足趾间，息为八种微尘，与心同为刹那法；安住。

第七部分是数息观，对治疑心。对治疑心的方便就是专注于数息。数息观的修行也需要一些善巧，虽是对治的方法，但若使用得好，对治会行之有效，帮我们尽快地离开散乱、疑心，如果对治得不是很善巧，或经常转换所缘，也容易出现一些问题。

具体方法：呼气时意数十次，并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入；呼气时，心随气外出。在出气时，应当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如此呼吸的气息，实际上也是由八种微尘所组成，随气而行的分别心也是刹那法。这样认知观修后，逐渐便能收摄、摧伏无始以来奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

人无我之修法

修止的方面有如上一些善巧，那么修观方面的善巧呢？

首先是人无我空性的修法。我们知道，人无我空性的修法都是围绕五蕴实际用功的。

第一，如误以绳为蛇，灯笼光如照彻五蕴的人无我直接观察，光亮现时恐惧消逝。

谈到人无我空性的修行，我们常以绳子与蛇的关系作说明。例如，一个人误以绳子为蛇，拿灯笼照这条绳。这是一种修行方法的暗示。

当执着身体、执着五蕴时，便会产生一些对生命的恐惧，这时就用五蕴的修行方法，照亮五蕴所在的身心。

此处的“灯笼”指观五蕴是微尘、五蕴本空的观行方法。这种直接的观察让行者离开恐惧。当微尘的自我感受靠不住了，或五蕴的执着靠不住了，刹那间，身体这个“黑漆桶”就像被照亮了一样，此一转换非常迅速。黑漆桶一照亮，我们就知道，原来这个五蕴、这个色身只是一个空无所有的光明状态，并没有平时认为的身体的感受、知觉、爱恨等。

第二，令解悟(定解、决定之趣)稳固。

若能理解灯笼照绳子的暗喻修行方式，进行修行很快便会得到解悟(定解、决定之趣)。其实得到解悟不是一个复杂的过程，人人来体验，都会用很短时间直接掌握要领。下一步就是让这个解悟能稳固。

第三，灯照不同白昼，知绳上无蛇，如黑绳尚在。此时五蕴还假名存在，但“自相我”已消失。

即使具有此种解悟，知道色身、五蕴没有实体，回顾一下前面的绳蛇譬喻，虽然灯笼将蛇照亮了，知道蛇实际是绳子，但还是不如白天的光线那么亮，还没有彻见绳子“麻”的性质。即使彻见不到，“自相我”也已解散了。即使仅证得分支的人无我空性，而分支的法无我空性还没有圆满证悟，但“自相我”这个假名已然解散，对自己来说，已经是一个很大的成果。虽然在绳子上没有像麻那样的一种清晰理解，但对蛇的恐惧已没有了，这已是一个重大成果。自相的我已被解散，已消失了。

第四，此时已了悟人无我空性。

第五，故瑜伽师先破我。

所有实修的人都知道，修行从五蕴入手(破我)最为直接。

第六，深密观寻什么是我，而分析五种蕴。

怎样入手呢？很简单，就是深密观寻什么是“我”。这身体是“我”吗？若是“我”，它不是四大、不是骨骼吗？它若是骨骼，分析成微尘后，骨骼也并没有一个在微尘之外的体相存在。微尘里的地大、水大、火大、风大，分析到最后，仍然无法立足。分析到邻虚尘时，这些尘依然要被解散。尤其分析到邻虚尘这个部分，如果自己的信心相应地跟上来，分析的过程就是修行的过程，分析透彻的那一刹那，便是获得人我无空性的一刹那。

所以，绝不能认为这种分析仅是一个念头，仅是一个思考，它已不仅仅具有思考的意义，同时也携带了你对生命的理解。

这一关节打通，人无我空性便得到了。

第七，有时自观五蕴，有时观他。

第七个助缘是有时观自己的五蕴，有时候观他人的五蕴。不仅在自己身上观，有时也可观他人。

第八，少言专修，心疾则在不思不念中休息。

第八个被称为诀窍的部分是：少说无意义的言语，直接用心进行五蕴的观察。若有时觉得心里很累了，怎么办呢？千万不要马上找活干，马上想其他事，就在没有思考也没有念头的状态中让自己休息。

法无我之修法

法无我空性的助缘有哪些？

第一，出定与定外以单一空性修法为主。

不管出定，还是根本就在定外、没修过定，都要以单一空性的修法为主。前面曾指出：缘于一个清净的虚空，将其作为引生法无我空性之大空性的关联，以其为主。

第二，为除我执的根，此法即使有执实的嫌疑也要修，否则是魔说。

我们都知道，以那样一种空性为助缘会有一个嫌疑：我们所观的、所假设的空性是一种实有的空性。虽是实有，为除去我执的根，实有空性的观修是必要的，若不同意这种方式，那便等同魔说。

第三，惧怕法性，故以此实修为入手方便。

为什么说否定实有空性的观修等同魔说？原因是人的个性是害怕空性，害怕法性，这时要采取一个入手修行的方便方法。

第四，千万观修简化为唯观一心。

千千万万的修行门路，简化成为唯一的修行方法。即使在用四念处，也不与其他方式互相牵扯，仍以大空性为指归，便将复杂化为简单了。任何修行都可进行，但仍回归到这一主题上，一定要化千千万万修行门路为一种，化繁为简。

第五，观察修的间隙修安住。

观察修的间隙，要修安住。此时不要马上去做世间的事，或进行复杂的思考。观察修的间隙，修得比较辛苦时，我们就安住。“安住”就是不要思善，也不要思恶，万缘放下。

第六，定外忆念延续定境。

在定外要忆念，来延续定境。对定境的忆念十分重要，它是我们所谓“保任”的一个知识，我们要将定境中有意义的成果延续下来，不至中间被亏空、挥霍掉，那么就要注意，以忆念来延续。

第七，屋檐滴水，时短次多。

就像屋檐滴水，时间要短，次数要多。

第八，佛也难改，即是定解，即是解悟。

第八部分就是解悟的产生。解悟的产生是见一切万法都无自体而本来空寂。这种空性的理解，即使佛在面前也改变不了，这便是获得解悟的特徵。解悟的证悟产生后，不用别人再教导，自己就是自己的老师。自己所得的这种教诫，即使佛菩萨在你面前也改变不了。

第九，一切事物，胡来胡现，汉来汉现。

什么意思？自己不会动心，别人没来前不会有贪执，走后不会有顾念，任何事物在自己面前，就像水面的镜子：天上有星星，水面就映出星星，太阳出来，星星没有了，就映成太阳，水面本身不会有任何来去执着、情绪的牵缠。

“止、观”正行列表

表18-2 止观正行列表(止观关系表三)

表18-2 止观正行列表(止观关系表三)

止正行中“五种过患、八种对治”

由以上止观的助缘，就可以进入正行。

在正行，首先要关注五种过患。让人得不到灭定，就是这五种麻烦：

第一，懈怠。

第二，忘失师教。

忘记了关于修行正定的言教。

第三，沉掉。

昏沉，或过分散乱、掉举了；

第四，不行对治。

当问题出现，需要如前对治、该对治的地方不修对治。比如，嗔心起来的时候还嗔恨，没修慈心观，不修对治；

第五，过后对治。

比如，嗔心生完，没有嗔恨心了，还在修慈悲观；贪心过后了，还在修不净观。过后对治是一个非常大的麻烦，会让自己始终与定境隔着一段距离。

这些情况也是各有因缘。

懈怠和忘失教授，障碍等持的加行。

什么叫做“等持”？比如，前面所说的修行有止、有观，两种修行缺一不可，若缺了一部分就不叫“等持”；若二者真的都没缺，这种修行就叫做“等持”的修行。“等持”是不是就是圆满的成果呢？不是，“等至”才是圆满的成果。“等持”和“等至”是止、观进行兼顾修行的两个专门词汇。等持是因，属加行中的因；等至是果，是不需要加行的结果。这两个名词不是特定指果位，是指事件，专门对过程进行判断：凡属修行过程中，止、观都兼顾修行的，称为“等持”；凡已达到结果的，称为“等至”。所以等持为因，等至为果。这样，对等持、等至就好理解了。

昏沉、掉举，障碍等持的正行。不行对治和过后对治，障碍等持的增上，障碍增上生。

这五种过患需要用八个方法对治。

第一，信。就是信心，对正理的信心，对正法和自己修行的信心。

第二，欲。这不是简单的欲，属于“正法欲”——对正法的一种希求之心。

第三，勤。就是精进。

第四，轻安。产生轻安时，身心在愉悦状态中，懈怠就不会再发生了。

第五、第六，正念和正知。正念和正知可以对治昏沉掉举和忘失言教。

第七、第八，思和舍心。不行对治和过后对治的对治方法是思，寻思的意思，思考；还有舍心。这两部分能对不行对治和过后对治进行调整。过后对治要用舍心，不行对治要用思。
以上是八种对治。

我们现在的修行模式，虽然不一定每部分都用得上，但不等于以后也用不上。等修入正行时，只有这些方法，此外没有更多可谈。所以以上是一个全面概述。
六等持力成办九住心是“止”的正行
成办九住心，需要有六种力量：

第一，听闻力成办安住(心)。听闻的力量让我们安住。听闻就是目前的学习和思考，让我们停止对邪恶外缘的贪和执着。
第二，思维力成办相续住。“相续住”是让正念产生连续的运转。
这些部分需要努力运转，称作“励力运转”，需要主动、需要努力。

第三、第四、第五，正念力成办数数住、近安住，正知力成办调伏住、寂静住，精进力成办最寂住。这些过程中，加行功用是一段时间加功，一段时间不加功。如果进入定境，便不用加功；出定了，又需要加行功用。这个运转，有时自己在用力推动，有时不推动它会自己转，所以称为“有间缺运转”。

精进力成办的两种安住中，还有“专注一趣住”，这是“无间缺运转”。到了专注一个境界时，已不需再花力气推动，若那时还舍不得，觉得还要努力、还要花力气往前推动，那就复杂了：本已专注一趣、安住定中，结果因这一个对“法”的执着，让你出定了。
故《金刚经》云：
法尚应舍，何况非法?

这不是对普通凡夫说的，因为凡夫境界里还有很多执着，执着存在时，“法”不能轻易舍。而在定境中，在无间缺运转时，只需要以“专注一处”为主，千万不要舍定境作加行。

最终成就第六种力——串习力。串习的力量成办等持住，是纯粹的“无功用运转”。前面的“无间缺运转”是指深入定境时无需加行功用。到成办等持住后，不管定中还是定外，都是无功用运转，都无须再有功用。那时便要“住手”了，不能再做加行功用了。
由“止”的正行成就五验相
在“止”这方面，要成就五种验相。
第一，动念相。

就像洪水从很陡的山上泻下来。动念相，念头还会有动的部分，但寂定已产生了，像被装进一个大气球中，念头还会动，不能完全控制住。这时念头的力量还有散乱的地方，但已有控制它的把握了。它散乱到什么程度？就像挖一条沟，很猛的洪水跟着过来了，我们在前面挖沟，洪水就跟着沟走，沟挖到哪洪水就被引到哪儿，等囤到一个地方，洪水已很多时，便开始冲击我们筑起的堤岸。虽然在冲击，但基本还能稳住，不会让它决堤。
第二，获得相。

就像峡谷中间的小溪，跳跃地流出来。前面需要尽力截持散乱念头对自己的影响、冲动，到这部分，已非常安心了。其实到获得相时，已有暖相出现。有暖相出现后，念头便很稳定。

一个正常用功的人，当暖相出现时，他对外境的不执着会到什么程度呢？就像一只快乐的小蜜蜂，这里飞飞，那里飞飞，这里做完好事就到那里做好事，不管做了多少好事，总不会回头留恋、惦记。他很轻松地将自己带到这里，带到那里，内心充满了暖意。
第三，串习相。

若获得串习相，就像大江的缓流。用功和正念形成的串习不是散乱形成的串习，散乱形成的串习早就搬家了，这时是空性正见形成的缓流。大江到了十分宽阔的地带，流水看起来十分缓慢，但力量非常巨大，可以排山倒海，转移一切。

这时，妄念、念头有时还会产生。念头产生时的感觉像什么？打个比方，就像蜜蜂被抓到瓶里封了口，不让出来，蜜蜂就在里面“嗡嗡”地飞，它也不会停，想出去获得自由，就在瓶里拼命想往外挣脱。但不管怎么挣，总有玻璃挡在面前，能看得到外面，它想出去，但就是出不去。

那时，行者的妄念就是这种状态，而空性证悟主流的绝对正见，已转移了所有妄念的后台，妄念就像小蜜蜂，想突破，但缺乏实力。
第四，稳固相。

稳固相就像大海波浪突然息灭，一切都风平浪静。这时是非常专一的，专一到整个海面没有一丝波澜，实际的体验、感受就是如此。
第五，究竟相。

究竟相就像须弥山王一样。好马被驯服后便不会再闹，你牵着它往东，它就往东；牵着它往西

，它就往西。
“观”的正行
第一， 唯识和中观一起运用；
第二，一切现相唯自心，因外境是以心为主与心同时生，故唯归于自心。

唯识宗“一切唯心造”一语非常有用。是什么意思？就是因为一切外境由心所造，所以将外境收归自心。外境的问题都在心上找原因，便将关注重心全都转到心上来了。因为一切现象都由自心生，所以外境是以心为主、与心同时生起的，所有好、坏、喜、怒都归于自心。
第三，心无反复无体性，回观外境，如人放眼望晴空，境化为空，无杂无翳。

心在这时没什么反复，所有外境就像善取空性一样，全都收归自心了。这时外境既然收归自心了，外境还有没有？外境还有。你看外境时便会发现，以前看，有丰富的五彩人生，人生的境界全都有；但现在看，外境全都是晴空万里，没有丝毫云彩，没有任何一个事物，所有外境都变成无云晴空了，所有的境界都化成了无云晴空。为什么在中观的经论中，常常譬喻说万里无云、无云晴空？那是要你将外境转化为这样一个境界：没有杂染，也没有虚幻的影子，所有好坏的东西都不存在了。
第四，看外境如看空中鸟迹，无法表诠，同时心住。

看外境时，就像看空中的鸟迹，你无法说明外境是什么，但同时你知道，所看到的外境就是自心。
第五，胜义非意境，如摄能、所二取归于善取一般，有丝毫对境未归一心，不得佛果。

无论外境多广大，这时都已与自心同步了。怎么同步？“胜义非意境”，胜义境界不是意识所对的外境。就像将“能取”和“所取”都收摄起来归于善取空性，任何丝毫的对境全都归于内心了。
第六，有色生色中，无他相时入定。

若觉得外境有色相，有庸俗外境存在，我们就只是五浊恶世的一个众生；若这时没有他相，所有外境已不是他相，所有外境已是心相，我们就入定了。所以这里有一个“转依”的过程：当你的心是所有的外境时，你就入定；当心和外境没有关系时，你就是在定外，就是五浊众生。
第七，境不在外，心不在内。

这时会亲眼看到，所有外境都不在心外；能亲自体验到，所有心都不在身体内，所以称为“境不在外，心不在内”。
第八，以诚敬及信心努力。
以诚敬之心和信心，按以上原则努力修行下去。
第九，精进。
我们需要精进努力。

此处说明：佛法中一直都在强调的“一切唯心造”这一道理，是可以验证的。这是至关重要的一步，它不是一个空理论，不是安慰你情绪的，它是要你实实在在做一个没有外境的人，是要让外境不要变到你心外面去了。

若问：“‘一切唯心造’，那有点麻烦啊！我去了趟印度，如果‘一切唯心造’，印度是我心造的，那我的心回来了，但印度没回来啊？”
真体验到“一切唯心造”时，印度这个境界真不在心外，而我们的心也不在身内。
这是一个至关重要的“转依”。

表面看，也许会觉得这个“转依”很难，但只要你有决心实修，很简单，它不难。如云“六月修要得解脱”，大不了你花六个月时间！就像高峰禅师说的：

学者能看个话头，如投一片瓦块在万丈深潭，直下落底，若七日不得开悟，当截取老僧头去！
只要能放下外缘，将这个道理摸索清楚，结果就只有那一个！
修“止、观”的利益
修止和修观，成果、利益是什么？

修止利益：欢喜心、身安乐，如良驹得调，心能自在；轻安，增胜通达如所有性，断被动生死之根；般若，引神通。无止而观则决无胜妙观果，内外共法。

修止，我们第一个成果就是欢喜心。修止最容易得到的第一个成果就是欢喜心，不管程度是深是浅，哪怕并不能算“止”，就是那么试着坐一下，首先得到的是欢喜心。

第二个成果是身体的安乐。就像好马得到驯服，自己的身体不会出现“身心错位”的情况——不会心里想着“不能去逛街”，但身体已经出去了，这就不自在。
轻安是一个附带的、自然的成果，此前曾讲过得到轻安后的自我体验。

以修“止”之力，能引生神通变化等功德。一些小小的、人们所羡慕的神通现象，这是可以由止力直接引发的。尤其依靠“止”，能增胜通达一种称作“如所有性”(非“尽所有智”)的般若胜观智慧，以此速能断除生死根本。

若没有止而观，决定不得胜妙的观法。所以，止的力量、止的修行，前面的一部分与外道、小乘都是共法。

修观利益：以观摄持、止力才断二障、才破我执。否则如外道。二乘暂时果、大乘究竟佛果均依此获得。如江河入海，五度均依此成佛。十二缘起依此灭。菩提三因生起。六月得解脱。

以观摄持，可截断烦恼障和所知障。二障的断除，要基于人无我和法无我两种空性的正观，否则修行与外道、二乘没多少区别。称得上果位的修行成果，基本都源于人无我空性和法无我空性。就像所有的江湖终要入海，六度所有功德能最终导向成佛，都由观带来，所以它极其重要。

我们所学的这门课称作什么？“中观”。人无我空性和法无我空性平等地修行，不偏于此，也不偏于彼，都能兼顾修行，这是“中观”、“中道观”。
十二缘起的生灭门由无明带来，寂灭门则由以上观修带来。

月称论师最初所说的菩提三因是我们需要去寻找、去修学的，菩提三因也可以由人无我空性和法无我空性的观得来。
最后得到解脱。得到解脱有六月说、七天说、半月说，有很多种说，大家试试便知！
第十九讲 简别法数，守望文化之门
玄奘大师译《道德经》为梵文，打下佛法区别于中国传统文化的伟大基础
下面学习《入中论》如何破他生。

破他生前，已了解到自生的观念有问题，无法成立。自生的思想，较早源于迦毗罗仙人，几万年前已有这一思想派别。自在黑的《金七十论》介绍了迦毗罗仙人，他一千年到人间一次，反复提醒一位婆罗门青年：“世间是无常、不清净的，你应该开始修行。”通过三次提醒，青年人认为他的话有道理，开始修行了。

真谛三藏翻译《金七十论》时，有的地方没有直接区分佛门与外道的名相，而是混用在一起(由此，大家能感受到玄奘大师在经论翻译中为后世留下的巨大恩德)。《金七十论》对数论派始祖的称谓，所用的词是“世尊”；对修行获得寂灭，用了“解脱”等词。《金七十论》描述了神我与自性造出世间，修行人修习禅定后，世间被自性收回，神我与自性分别独立，修行人获得解脱的过程。此一过程中的状态与佛教修行得到涅盘的状态几乎一样，若不能明辨是非或对中观见不够明晰，就会认为这是条百分之百正确的修行路。

这一点，唐代玄奘大师译经时就注意到了。他在那烂陀寺学习期间已获得很大成就，同时附带做了另外一些工作，将汉传佛教某些过去的资料以及汉文化的传统经典译为梵文。《道德经》是其中一例。现在《道德经》有玄奘大师翻译的很好的梵文译本。

那时，有很多人劝玄奘大师：“您翻译《道德经》时，若翻译‘道’，就直接使用梵文的‘涅盘’；若翻译修行，就直接沿用佛教的道次第；若翻译世间的普通概念，就完全配以佛教的因果轮回、六道等词。这样一来，后来的印度人理解中国传统文化时，便会认为中国的传统文化归属于佛教教义，这不就让佛教更发扬光大了吗？”

玄奘大师坚决反对，认为翻译工作不能这样做。“道”与“涅盘”有区别：“涅盘”是没有余依，是最为究竟的获得空性正见的智慧。而《道德经》中的“道”，包容不了如此庞大的信息量。所以，他直接借用道家学说中有类似含义的词汇及表达效果相应的梵文词汇翻译，不与佛教词汇混淆(如“中观”被俗称为“中道”，这也是不严谨的，有被俗解成“中庸之道”或“中和之道”的嫌疑)。

玄奘大师译《道德经》为梵文，借用不同国度文明体系的巨大框架，打下了佛法区别于中国传统文化的伟大基础，成为保障佛教永恒不变异的金刚甲胄。

虽然，文化如水，佛法如船，水涨船高，但是，如果船已不区别于水了，那么，非但佛法之船不能渡人，且其唯一功效，只能是推助俗流，哪能有解脱“苦”的效用呢？
有别于外道知识而独立存在——从思想根源上保障佛教永远不能被俗化

由此，佛教教义与世间文化明确区分，使文化变成了水，而教法变成了渡人的船。藏地的佛教与文化则与此相反，绝大多数是文佛一体，成了政教一体社会形态的部分成因。姑且不论“政教分离”是否是人类文明之标准，佛法与世间法的区别，至少保证了佛教在五浊世间的独特出离性质，从思想根源上杜绝了如日本佛教目前僧俗不分的可能性。汉传佛教以长、短褂的汉服为僧装，并沿袭千年不变，这一传统对佛教群体的特别作用，即说明了这一道理。
独立出来，是以“出离”为教义基础的佛教存在于世间又度脱世间的发展保障。

当时确实有人不理解。但到现在，当国际学者们研究佛教、道教乃至婆罗门教的《吠陀》、《奥义书》等思想时，便能发现，玄奘大师的做法有其深意。现在很多印度人到中国寻找《奥义书》、数论派、炼金术的一些原始依据。他们不会将外道教义直接混淆为汉传佛教的教义，无法俗化汉传佛教，使得“佛教发源在印度，光大在中国”的赞许成为国际公论。

现在有些人主张“今日汉传佛教要与西方世界接轨”，这些人不懂啊！目前，哪方佛法能忽略或无视中国？中国人只要会讲中国话，最不用向西方人学的，便是佛教。而且可以说：佛教，当然中国最圆满！祖师们两千年夯筑的基础不会改变，无论文化品性还是佛法格局，注定佛教要在中国不朽传承。至于佛法进入西方之后会如何，恐怕谁也保证不了！

学佛外之道的研究人员会找到佛教以外的知识体系，而真正的佛教教义完全可以独立于外道知识而存在，不会遭到干扰。这种独立有非常伟大的作用，让佛教的教义始终不被混淆。正如僧肇大师当年能用破六家七宗的方法，将“涅盘”与“真空”的主要义理表达完善，现在梵文本的《道德经》等，绝不会让印度学者将中国佛教和中国传统文化混淆。这实际是他山之石，让外面的人知道，中国的传统文化与佛教的修行有别。

此种区别使佛教的基础次第非常稳固，不至被同化或俗化。否则，若说“佛教要世间化”、“佛法要融入社会”、“佛法要为发展经济服务”、“不是弘法方式要与时俱进，而是教义要与时俱进”，或是“佛教搭台，经济唱戏”，如同日本市民的生活，一切都可以是“道”，一切都可以是“禅”，不仅如苏轼那样口头可以有“禅”，发展开来，喝点茶也“禅”了，画张画也“禅”了，弹个琴也“禅”了，唱个曲儿也“禅”了.....这种“人间佛教”，早就只有“人间”没有“佛教”，只有“世俗”没有“佛法”了，如此一来，恐怕只能剩下佛教被世俗腐朽的结局！祖师大德千余年前的智慧，及早规避了这些危险说法。因此，以上佛教被世俗化的种种，即使为佛教弟子勉强接受，即便被广泛应用，也变不动佛教基本的“出俗”特质。

在此基础上，研习数论派神我等理论，有了另一作用：让对佛教不够干净的理解逐渐干净起来，脱离外道知见。之后，逐渐进入稍高的门槛。比如，离开迦毗罗仙人的七十论义，进入根本说一切有部的小乘义理、经量部的小乘义理及唯识宗的大乘教理中。

这些教理的主范畴是有关于他生。

他生的因、缘、果元素总表

表19-1 他生的因、缘、果元素总表

表19-1 他生的因、缘、果元素总表

错误——常见的他生因果理解

只要承认因果实有存在，那么不是自生便是他生，不是他生便是共生或无因生。总之，四种因到果的关系中，必须要找到一种，才能充分证明因和果的关系成立，实有因果才能成立。否则，实体的因和实体的果之间无法建立关系，无法让因果真正成立。

若问：“你已破了四种因果的生灭法，那么你是不是反对因果？”

此处不是反对因果，而是反对错误的因果理解。错误的因果理解太容易钻空子，而错在哪里我们不大知道。尤其现在要学的他生理论，是脱离了自生的外道概念但又达不到中观的空性正见时，对因果的错误理解。也可说，从小乘的根本说一切有部，到经量部，再到大乘唯识宗的随理、随教唯识等，以及胜论派外道，这些派别对因果的解释都基于他体的因果知识。

就常规理解的佛教而言，人们接受的因果概念也是如此。这不是批评大家，但大家现有的因果概念，基本是这里要讲的他生因果：因和果不是一体的，是各自独立的，但又能发生从因生果的关系。常人能理解的因果大都如此。

论对错，此种理解不可能对；论作用，有一定作用，肯定也具备有限的正理价值。比如唯识宗的“一切唯心造”，你确实信这种道理，确认真有一个作者和一个被造出的外境，它肯定也有一部分修行价值。但若就清净见而言，不可说此种理解干净明了、完全正确。

这张表非常重要(见表19-1
他生的因、缘、果元素总表)。常人能理解的，既不是外道知见也不是空性正见，介于二者之间、常规的佛教因果概念，就囊括在这张表中。能理解到、能建立的因果概念全部涵盖在其中，这些都属于他生。这张表列的十五种因果概念，一定将大家所理解的因果概念都列完了。它们有一共同特点：都是实有的因果，因实有，果也实有，均有一个“实体存在”的基础。

这种有实体存在基础的因果，虽有其修行意义，但学习中观见的人一定要知道其问题所在。虽具备向上修行的增上生价值，但它不会让修行者得到圆满的决定胜。也就是说，真正的中观见无法依靠这些理解得到。

破他生的过程中，这十五种因果的理解首当其冲，都要破除。现在是要破除它，所以来学习它。

在平时的学习中，基本认为这十五种是真理。这十五种因果概念，在《俱舍论》中有着扼要的论述。从佛学名义上真正确定经量部小乘的，是这部论。佛教真正体系化、全部完善起来，可以说也在这部论。它对实有因果、实有修道体系的理解，讲得淋漓尽致。它也是一部佛学概论，只是叙述不到大乘水平。但若单就名义，单就眼、耳、鼻、舌、身、意、因缘、因、果，单就道次第的一些元素而言，它讲得非常到位。

平时没有学习它的机会，所以基本不可能跨越它。在学习他生、破他生观念时，首先要将这十五种因果弄明白，否则想破除它，更不可能。

首先，表格上面有三首颂词，是总述。总述部分列出了这十五种因、缘、果，即六种因、四种

缘、五种果。他生中所谈的因和果都源于这十五种法、包括在这十五种法中。
第一部分是六种因。

平时可能常说：“做坏事得到苦果，肯定是因造得不对。”因到底有多少种？这里概括了一下，总共六种。《俱舍论》第二品云：
能作及俱有，同类与相应，遍行并异熟，许因唯六种。
这首颂词说出了六个因的名字：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。
第二部分是四种缘。
《俱舍论》也讲述了四种缘的大意。《中观论颂》云：
因缘次第缘，缘缘增上缘，
这是四种缘的名字：因缘、次第缘、缘缘(又称所缘缘)、增上缘。
四缘生诸法，更无第五缘。

世间的因缘法，若将它说成是生灭的，是实有因果的，那就只有四种缘，没有第五种。龙树菩萨也认为，只要认为实有的生灭是事实，那么四种缘生诸法一定是真理，不可能产生第五种缘。

在《中观论颂》中，对这四种缘有了另外一种解释。《俱舍论》是立四种缘，《中观论颂》是破这四种缘。
第三部分是五种果。
对五种果，龙树菩萨是这样来破的：
因果若异者，是事亦不然……若因果是异，因则同非因。
从异熟的果开始，往下依次是增上果、等流果、士用果及离戏果，共有五种果。
他生中的能作因
第一种因称作“能作因”(kārana-hetu)。
《俱舍论》云：除自余能作。

意思是，除自己这个结果外，所有的因都算能作因，它是除开自己，包含一切。除果法自己以外的一切，是因的或非因的(如果“非因”，怎么能叫“能作因”呢？此问题在后面解决)，所有的都称作“能作因”。

论曰：一切有为，唯除自体，以一切法为能作因。由彼生时无障住故。虽余因性，亦能作因。然能作因更无别称。

除了自己，对一切法而言都是“能作因”。一种法不是自己的能作因。除此之外，一切法都是一切因缘和合之法(有为法)的能作因，因为没有任何一法对于可能生成之法的生成构成障碍。由此定义可知，俱有因等也是能作因，其他的因在能作因范畴中。没有特别的名称，只是单纯的“存在的理由”，没有性质上的界定，就是“能作因”。
俱有因
第二种因称作“俱有因”(sahabhūhetu)。
《俱舍论》云：
俱有互为果，如大相所相，心于心随转。

除前后的因果外，同时俱有、不能分开的，此种对待的、同时存在的因果法都是“俱有因”。虽互为因果，但彼此分不开，而且还同时存在，这种因称作“俱有因”(关键在于，俱有因是相互为果)。

论曰：若法更互为士用果，彼法更互为俱有因。其相云何？如四大种，更互相望为俱有因。如是诸相与所相法、心与心随转，亦更互为因。是则俱有因，由互为果，遍摄有为法，如其所应。法与随相，非互为果。然法与随相，为俱有因。非随相于法。此中应辩。

“俱有因”是指一起存在、彼此相互为因的法。如地、水、火、风之元素，彼此互为俱有因(如地大对火大有因的关系，火大对地大也有因的关系，从互相有帮助的角度来讲，它们之间可以互为因果)。如心和与心相伴随的法，彼此互为俱有因。如性质和被性质所刻画的法，彼此互为俱有因。因此，俱有因中包括一切有为法(因缘和合之法)。但在各情况中，应明确这些法在相应、相互的因果关系中(例如，一切有为法与其性质之间都是俱有因，但一种法与另一种法的性质之间不是俱有因)。

一种法是它的随相的俱有因，却不与随相互为因果：因为随相不是其法的俱有因。这是需要在定义中补充的。
心所，二律仪，彼及心诸相，是心随转法。
论曰：一切所有心相应法。静虑无漏二种律仪。彼法及心之生等相。如是皆谓心随转法。

什么是与心相伴随的法(心随转法)？一切心中的现象(心所法)，静虑和无漏两种律仪，心所法的、两种律仪的以及心的性质(相)，这些都是与心相伴随的法(心随转法)。
同类因
第三种因称作“同类因”(sahabhūhetu)。
(一)《俱舍论》颂词：同类因相似。

“同类因”指因和果的状态差不多，不会产生和因离得很远的结果。平常说的“种瓜得瓜，种豆得豆”，生的果和因的类别差不多，这就是同类因。拿到印度去就更好说了：婆罗门种姓的人，生出的孩子肯定还是婆罗门种姓，他是同一类，不可能属于首陀罗。

论曰：同类因者，谓相似法与相似法为同类因。谓善五蕴与善五蕴，展转相望，为同类因。染污与染污，无记与无记，五蕴相望，应知亦尔。

相似法是相似法的同类因。善的五蕴是善的五蕴的同类因。恶的五蕴是恶的五蕴的同类因。非善非恶、无记的五蕴，是无记五蕴的同类因。

又一身中，羯剌蓝位，能与十位为同类因。颊部昙等九位，一一皆除前位，与余为因。若对余身，同类十位，一一皆与十位为因。

一个生命，最初胚胎所经历的是十个阶段(五个胚胎阶段、五个后胚胎阶段)的同类因。第二个胚胎阶段是其后九阶段的同类因。以此类推。对于同类的下一个生命而言，这个生命十个阶段的每一个阶段，都是下一个生命十个阶段的同类因。

(二)《俱舍论》颂词：自部、地，前生。

自部自地唯与自部自地为因。是故说言，自部自地。部，谓五部。即见苦所断，乃至修所断。

一个部和一个地中的法，是这个部、这个地中相似法的同类因。

见到苦谛，可以断掉一部分法。见到集谛，可以断掉一部分法。见到灭谛，可以断掉一部分法。见到道谛，可以断掉一部分法。通过修行，可以断掉一部分。这样，诸法共分为五部。

此中见苦所断法，还与见苦所断为同类因，非余。

见到苦谛而断的法，只能与见到苦谛而断的法为同类因，不与其他部的法为同类因。

地，谓九地。即欲界为一，静虑无色八。

诸法又分为“九地”。欲界有一地，色界有四地，无色界有四地。

于中一一，若欲界地，还与欲界为同类因。初静虑地，与初静应为同类因。乃至有顶，与有顶地为同类因。异地相望，皆无因义。

在见苦谛而断的诸法中，属于欲界地的，只与欲界地中的为同类因；初静虑地的，只与初静虑地的为同类因。乃至于有顶地(无色界第四地，非想非非想处地)的，与有顶地中的法为同类因。在彼此不同的“地”之间，谈不上同类因。

谓前生，唯诸前生，与后相似，生未生法，为同类因。

过去或现在已经生成的法，发生在先，是其后相似法的同类因，无论其后的法已生成还是未生成。

未来的法不是同类因。

(三)《俱舍论》颂词：道展转九地，唯等胜为果。加行生亦然，闻思所成等。

言同类因，唯自地者，定依何说？定依有漏。若无漏道，展转相望，一一皆与九地为因。谓未至定，静虑中间，四本静虑，三本无色，九地道谛，皆互为因。所以者何？此于诸地皆如客住，不堕界摄。非诸地爱执为己有。是故九地道，虽地不同，而展转为因。由同类故。

此前说，法只能是同一地中相似法的同类因，这种限定适用于一切法吗？这种限定只适用于有漏法，不适用于无漏法。“道”是“道”的同类因，无论在九地的哪一地中。

“道”有九个阶段(九地)，分别是：未得定，静虑中间，四个静虑阶段，三个无色阶段。修行人可以在这九个阶段修道。构成“道”的相似法，在九地中，互为同类因，不管是不是同一地中的相似法。因为“道”在九地中，像客人一样暂住，并不属于这个地所在的界。“道”并没有欲界、色界、无色界的爱执。无论修行者在哪一地修道，“道”的本性都同一，因此，“道”是“道”的同类因。

然唯得与等胜为因。非为劣因。加行生故。

然而，整个道并不是整个道的同类因。“道”是同等道或更高道的同类因，而不是更低“道”的同类因，因为“道”总是通过加行努力才获得的。

又诸已生见道、修道及无学道，随其次第，与三二一为同类因。

道分为见道、修道和无学道三者。见道是见道、修道和无学道的同类因，修道是修道和无学道的同类因，无学道是同等或高等无学道的同类因。

又于此中，诸钝根道，与钝及利为同类因。若利根道，唯利道因。

钝根的人所修的道，是钝根人所修道和利根人所修道的同类因。利根人所修的道只是利根人所修道的同类因。

相应因

第四种因称作“相应因”(sa?prayuktahetu)。

《俱舍论》云：相应因决定，心、心所同依。

唯识宗的祖师世亲菩萨是《俱舍论》的作者，着作的《唯识三十颂》等论，都基于《俱舍论》陈设的这些非常严密的名相，对相应因中心和心所的问题谈得很细。

“心”和“心所”的概念是唯识宗常用的。“心”指的是心的王，说人的心有个主宰称作“心王”，在它的周围有一些“心所”。心所相当于心王的侍从、奴隶，让它办什么就办什么，心王就坐在中间。若心王决定做什么事，它会让自己周边的心所去做，落实得非常具体。比如贪，贪什么？如何贪？心所都有分门别类的功用，分得非常细。这是心王和心所，它们有主使和被派遣的关系。相应因的意思是：只要有心王，心所同时也存在，它们互为相应，平等存在。

这里提到了相应因的五种平等。也就是说，同样是一个贪心，对钱财的贪心和心王里总的一个贪念，生起时都会同时存在，不会说心所的部分在贪钱财，心王的部分贪念不动。贪和嗔等的分支很多，相应因也分成了很多。这五种平等都是说它们同时存在，同时发生关系，同时产生功能。这些功能不仅是同时，而且几乎是同等程度。只要这个功能产生了，那个功能同时一定也到这个程度，不会有太大差异，这便是相应因。

在心识活动中，八识自身，是心王，也称作心。《大乘百法明门论》中说，心法分为八种，分别是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。

心所属于心王，但是在心识活动中，与心王相应，是各种思想现象。面对认知对象，即所缘，心王认知总相，心所把握别相，心和心所共同完成一个认知活动。《成唯识论》卷五云：

恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。如属我物，立我所名。心于所缘，唯取总相。心所于彼，亦取别相，助成心事，得心所名。如画师资作模填彩。

《俱舍论》立四十六种心所法，《大乘百法明门论》立五十一种心所法，分别是五种遍行(意、触、受、想、思)，五种别境(欲、胜解、念、定、慧)，十一种善(信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害)，六种烦恼(贪、嗔、痴、慢、疑、恶)，二十种随烦恼(忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知)，四种不定(悔、睡眠、寻、伺)。
论曰：唯心、心所，是相应因。
心和心所是相应因。
若尔，所缘行相别者，亦应更互为相应因？
不尔。所缘行相同者，乃可得说为相应故。
若尔，异时，所缘行相同者，应说为相应因？
不尔。要须所缘行相及时同者，乃相应故。
若尔，异身，所缘行相及时同者，应说相应。如众同观初月等事。
为以一言总遮如是众多妨难，故说同依。谓要同依，心、心所法，方得更互为相应因。

此中，“同”言显所依“一”。谓若眼识，用此刹那眼根为依，相应受等，亦即用此眼根为依。乃至意识，及相应法，同依意根。应知亦尔。

并非任何心和任何心所都相应。例如，甲时的心与乙时的心所，甲乙不同时，则甲时心与乙时心所不相应。
心和心所相应，需要同时满足五个限定条件。《俱舍论》卷四说：
心、心所五义平等，故说相应。所依、所缘、行相、时、事，皆平等故。
一、心和心所，所依靠的根同一。

例如，在某一时刻，眼识依靠眼根生起，同时，感觉(受)和其他心所也依靠眼根生起。这时，眼识和感受才相应。以此类推，意识和与意识相应的心所共同依靠同一个意根。
二、心和心所，所缘同一。

如眼识和相应的感受，它们的所缘都是看得见的东西。如果识的所缘是可见物，而感受的所缘是声音，那么它们之间就不相应。
三、心和心所，具有同一个行相。
四、心和心所，必须同时。
五、心和心所，是同一个认知者的。

如甲、乙、丙三人同时看到新月，甲这人、乙的眼识和丙的感受，三者就不相应。唯有甲这人、甲的眼识和甲的感受，才能相应。
相应因体即俱有因。如是，二因义何差别？
由互为果义，立俱有因。如商侣相依，共游险道。

由五平等，共相应义，立相应因。即如商侣，同受、同作食等事业。其中阙一皆不相应。是故极成，互为因义。
是相应因的，也是俱有因。这两种因之间有什么区别？

法与法是相应因，即具有相应性质的相互因，因为它们之间有五个同一之处。如果缺少一个，它们都不再相应，不再结合。同样，心和心所依靠同一个根，具有同样的行相等。

法与法之间，彼此相互为果，才称它们为俱有因。就像商队中的同伴，相互扶助，才能前进。同样，心是心所的果，心所也是心的果。

遍行因

第五种因称作“遍行因”(sarvatragahetu)。

《俱舍论》云：遍行谓前遍，为同地染因。

“遍行”是什么意思呢？前面动的是嗔心的因，后面得的第二个念头是嗔心的果。前面动贪心的因，后面得贪心的果，便将贪心继续下去了。这个推动的前因和后果几乎在同一类别中，称作“遍行因”。

遍行因的本体属于同类因的分支(也即三界中欲界的烦恼心)，此处将烦恼单独列出，成为第五种因，是为让大家了解得更清晰，不会有不到位之处。若只说同类因，不说遍行因，有可能产生一种失误。因为同类因里，往往从前到后，只要同一类别，都算同类因。而“遍行”是指因的普遍性：很多因不是只生一个，它能生很多。

《俱舍论》云：

论曰：遍行因者。谓前已生，遍行诸法。与后、同地、染污诸法为遍行因。遍行诸法。随眠品中，遍行义处，当广分别。此与染法为通因故，同类因外更别建立。亦为余部染法因故。由此势力，余部烦恼及彼眷属，亦生长故。

“遍行因”，指发生在前、在同一地中普遍递传的因，只在染法之中。

普遍递传的法(遍行诸法)，在随眠品中分析过。发生在前，指已经过去或现在。是同一地中，其后染法的遍行因。

普遍递传的法(遍行诸法)只是染法的因。它们可以是同一类染法的因，也可以是其他类染法的因：由于它们的作用，可以生起其他类的烦恼、随烦恼。因此，就此点而言，遍行因不同于同类因。

这里，类、部，即前面讲过的五部(诸法分为五部，五个范畴。见到苦谛、集谛、灭谛、道谛，均可以断掉一部分法。通过修行，可以断掉一部分)。

异熟因

第六种因称作“异熟因”(vipākahetu)。

《俱舍论》云：异熟因不善，及善为有漏。

“异熟”的意思其实很简单，就是在异世成熟。比如，前世杀人，今世遭果报，这就属异熟因成熟。不是杀人后马上得果报，而是等到下一世，换个地方成熟，异时成熟、异处成熟。善与不善的有漏因都可以是异熟因，但异世成熟的特性不变。

论曰：唯诸不善及善有漏是异熟因。异熟法故。何缘无记不招异熟。由力劣故。如朽败种。

只是有漏的恶法和善法是异熟因。因为它们从本性上讲要成熟。无记法不是异熟因，因为它们是很微弱的，像腐烂、败坏的种子不生长。

何缘无漏不招异熟？无爱润故。如贞实种，无水润沃。又非系地。如何能招系地异熟。

无漏法不是异熟因，因为它们没有被爱执所润湿。就像完好的种子，没有水滋润，也不能生长。

又由于无漏法不属于任何一地(存在界域)，怎么可能产生存在界域中的异熟果？

余法具二。是故能招。如贞实种，水所沃润。

既不是无记法，也不是无漏法的，则拥有感召异熟的条件，即自身的力量和爱执的滋润，像完好的种子，被水润湿。

变异而熟，是异熟义。不应但异，简别余因。

异熟，“异”表示差异，不同。“熟”是果，果与因不同。

然异熟果，无与业俱。非造业时，即受果故。亦非无间。由次剎那，等无间缘，力所引故。又异熟因，感异类果，必待相续，方能办故。

异熟果并不与业同时，因为并不是在造业的同时，就感受到果。异熟果也不立即(没有间歇)随业而至，因为，无间歇地引导业之后下一剎那的，是等无间缘。异熟因必须依赖相续地发展，才能实现异熟果。

虽然将因归成六类，但在生命中，这些因随时都可能互相交叉。谈“因”，遍阅三藏十二部，也一定只有这六种，不可能再有第七种。

因缘

以上大致了解了六种因，之后有四种缘。谈缘的问题，常人的一般概念中，因是第一主动力，缘稍后一点，在次要的位置上，帮助因形成第三个东西：果。但助缘的部分，即缘，它们的成熟各有特点。对此，世亲菩萨在《俱舍论》中总结得很明晰。这四种缘虽在《中观论颂》中被破了，但龙树菩萨当年也不反对这四种缘的约定，说没有第五种缘。

第一种缘称作“因缘”(hetu-pratyaya)。
《俱舍论》云：因缘五因性。

除能作因外，俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因，这五个既是因，又是缘，同时是因的缘就称为“因缘”(因缘的概念，在后来被用得面目全非)。平时理解的“因缘”，可能都没有这样具体，“因缘”这个词顺口就说了，但“因缘”实指的是同时具备两种身份的缘。因缘在所有缘中最主要，力量也最大。

等无间缘
第二种缘称作“等无间缘”(samanantara-pratyaya)。

龙树菩萨称为“次第缘”，准确的名字是“等无间缘”。因和果相等，缘和前面的因相等。“无间”，就是让它不停，让它不缺。等无间缘是一种力量，让因只要一产生，便绝不会再停下来，它不允许你停。等无间缘的作用是让因果没有间缺，一直向前推动。等无间缘保持因向后无间歇地推动，一直到无余涅盘前，所有的刹那都由等无间缘推动。

无余涅盘是一种特殊因缘，是从有为过渡到无为的过程。《俱舍论》中说，有为可以过渡到无为，凡夫可以过渡到圣人。过渡到圣人，这不是因缘的延续，只要将障碍清除掉，凡人就变成圣人了。

无余涅盘前一刹那，只要能清理掉前面有为念头的障碍，后面的涅盘果位便证得了。这部分不属等无间缘。等无间缘的力量无法将凡人的因果，一直推动到圣人的受用中去。所以等无间缘唯一失效的地方是：凡夫的修行得阿罗汉果了，等无间缘就在证阿罗汉果前一刹那彻底停止，等无间缘便没有作用，前一刹那就不是等无间缘。在此念之前，全是等无间缘。
《俱舍论》云：等无间非后，心、心所已生。
除了最后的心和心所，其他已经生起的心和心所，都是等无间缘。
除阿罗汉临涅盘时，最后心、心所法，诸余已生心、心所法，是等无间缘性。
除了阿罗汉涅盘时，最后的心、心所法，其他已经生起的心、心所法，都是等无间缘。
此缘生法，等而无间。依是义，立等无间名。
等无间缘在产生的果之前，与果相等，没有时间间隔。

由此，色等，皆不可立等无间缘，不等生故。谓欲界色，或无间生欲界、色界，二无表色。或无间生欲界、无漏二无表色。以诸色法杂乱现前，等无间缘生无杂乱，故色不立等无间缘。

因此，只有心和心所是等无间缘，而其他法，如物质的东西(色法)，因与果之间不具备同等性。欲界的一个色法，可能同时产生两种色法，一个在欲界，另一个在色界，或者一个在欲界，另一个清净无漏。色法的显现是杂乱无章的，而等无间缘不产生混淆的结果，因此色法不是等无间缘。
何缘不许未来世有等无间缘？以未来法杂乱而住无前后故。

为什么说，未来的法不是等无间缘？因为未来的法是杂乱无序的，在它们之间，没有前后关系。
诸阿罗汉最后心、心所，何缘故说非等无间缘？无余心，等续此起故。

为什么说，阿罗汉最后的心和心所不是等无间缘？因为在其之后，再没有任何心和心所生起。
所缘缘
第三种缘称作“所缘缘”(ālambana-pratyaya)。
《俱舍论》：所缘一切法。

“所缘”是什么呢？“所缘”指外境，以及执着的对象。能让攀缘的意识产生，能引发、引生识往外走的真实外境，称为“所缘缘”。

所缘缘一般指真实的外境，指实有的事物。比如：看到一本书在这儿，我执着书的识才被引出来；若没有书，识便产生不了。引发我执着书这个“识”的，是书这个真实的事物。

这个真实的事物便是一个所缘的缘，是外境中的缘。“所缘”指的是外境，“所缘缘”是外境的缘。如上例，外境的缘是书这个实体。

所缘缘性，即一切法，望心、心所，随其所应。谓如眼识，及相应法，以一切色为所缘缘。如是耳识，及相应法，以一切声。鼻识，相应，以一切香。舌识，相应，以一切味。身识，相应，以一切触。意识，相应，以一切法为所缘缘。

所缘缘，包括一切法，既包括有为法，也包括无为法。它们作为对境，是心和心所的条件(缘)，但需与心和心所相应，不相应不行。例如，眼识(心)和相应的感受(心所)，它们的对境是色法(看得见的东西)。耳识(心)和相应的感受(心所)，它们的对境是声音。鼻识(心)和相应的感受(心所)，它们的对境是气味。舌识(心)和相应的感受(心所)，它们的对境是味道。意识(心)和相应的心理(心所)，它们的对境是一切法。

若法与彼法为所缘，无时此与彼非所缘。于不缘位，亦所缘摄。被缘不缘，其相一故。譬如薪等，于不烧时，亦名所烧。相无异故。

如果一个法是心的所缘，那么，不可能在某个时刻，这个法不是这个心的所缘。即便可见物没有被眼识作为对境认识，它也依然是所缘。因为，无论它被攀缘，还是没有被攀缘，本性都是同一个。像柴火，不烧它时，它也仍称为“所烧”，仍能被燃烧。

增上缘

第四种缘称作“增上缘”(adhipati-pratyaya)。

《俱舍论》云：增上即能作。

“能作”指的是能作因，是列出的第一个因。这里不叫“能作因”，而称“增上缘”。凡除果法本身，一切都算增上缘。

增上缘性即能作因。以即能作因为增上缘故。

增上缘即能作因，因为能作因是增上的条件。下面从两个方面解释，增上缘为什么这样命名。

1.此缘体广，名增上缘。

与其他缘相比，具有这种缘的法最广泛，这种缘也对广泛而众多的法起作用。

一切皆是增上缘故。既一切法，亦所缘缘，此增上缘何独体广？俱有诸法未尝为所缘，然为增上故，唯此体广。

既然一切法也都是所缘缘，为什么说增上缘覆盖范围最广？因为与心同时俱有的法，不是此心的所缘，然而这些法却是能作因，即增上缘。因此，增上缘覆盖范围最广。

2.或所作广，名增上缘。以一切法，各除自性，与一切有为，为增上缘故。

增上缘作为能作因，“所作”的覆盖范围最广，因为任何一个法，除了对自己，对一切有为法而言，都是能作因(即增上缘)。

没有任何一个法是自己的缘。有为法(依赖条件因缘的法)不是无为法(不依赖条件因缘)的缘，反之，无为法也不是有为法的缘。

除四种缘外，绝无第五种缘。

比如，讨论“神我”的问题，便可用《俱舍论》所列的这四种缘分析神我不存在。

为什么？在《俱舍论》定的框架中，世界存在的事物，肯定是四种缘之一。但目前看来，到四种缘中去比对，神我与其所生万物的关系，没有与四种缘的任何一种缘相对应的特性。所以证明没有神我。只要不属于这四种缘之一，就不可能存在。所以当时几乎公认，不管你说你是佛还是菩萨，像三法印一样，用四种缘印一下，不符合四种缘中任一种缘，便是虚伪的事物，不承认其存在。

所以在《俱舍论》中，类似神我的事物被称为“虚妄遍计”，它是一种错误的理解产生的概念而已，世界上根本没有能造万物之神。

自佛教《俱舍论》出现后，所有“世间造物主”的说法便被横扫了。

异熟果

第一种果称作“异熟果”(vipāka-phala)。

《俱舍论》云：异熟无记法，有情有记生。

异熟果是没有善恶特性的(无记)法，非善非恶。属于有情，只有有情可以感受异熟果，山川等无情物不能感此果。异熟果是因缘和合而产生的果报，本身非善非恶，但它从先前的或善或恶的(有记)业而产生。

论曰：唯于无覆无记法中有异熟果。为此亦通非有情数，唯局有情。

只有在无记法中才有异熟果。它不覆障圣道，所以又称作“无覆无记”。由于有一些无记法是属于有情(众生)的，另一些不属于有情(众生)，所以作者具体解释说，异熟果这种无记法是属于有情众生的，就是说，在有情中产生。

为通等流，及所长养。应知，唯是有记所生。一切不善及善有漏，能记异熟，故名有记。从彼后时，异熟方起。非俱无间，名有记生。如是名为异熟果相。

若仅具足以“(本身)无记”与“(属于)有情”两种特点，则长养生(即生中通过饮食、睡眠或某种加工可使之增长)与等流生也应有异熟果，但长养生与等流生通于善、恶、无记三性，而异熟果的来源是善业和不善业，所以，异熟果非长养生与等流生。因此，作者具体解释说，“从有记的业产生”。说“有记业”，因为它产生异熟果，有记业指恶业和有漏的善业。从这种业之后(不是同时，也不是立即)，产生出异熟果。

比如人，这一生能生下来，此种身体的果报便是异熟果。而且这种无记果是有漏的，不是无漏的。若是无漏，便从三界中出，不再受生死了。

非有情数亦从业生，何非异熟？以共有故。谓余亦能如是受用。夫异熟果，必无有余，共受用义。非余造业，余可因斯，受异熟果。

山川河流等没有生命的事物，不是也从善恶业生吗？为什么不说这些无情物是异熟果？因为无

情物是大家共有的，所有人都能受用它们。但异熟果只能是造业者自己的，我所造的业，别人永远不可能感受到它的异熟果。

从五种果中第一种果——异熟果，便可知道：异熟果逐渐成熟的地方(土地)，是众生的身心相续(人或其他众生生命的、身心的这种相续的存在)。

增上果

第二种果称作“增上果”(adhipati-phala)。

《俱舍论》云：除前有为法，有为增上果。

诸有为法，除前已生，是余有为之增上果。士用、增上，二果何殊？士用果名，唯对作者。增上果称，通对此余。如匠所成，对能成匠，具得士用增上果名。对余非匠，唯增上果。

任何一个有为法(有赖于因缘条件的法)，都是其他众多有为法的增上果，除非那些有为法在这个有为法之后。

增上果源于能作因，能作因产生的一切果，都称为增上果。除果之外的因，都称作能作因，意思是能作因包含一切。由能作因得来的一切果，都称作“增上果”。为什么这一切果都称为“增上果”呢？因为任何因，发展到果的过程中，都被增益了，都增上了。拿现在词汇说，便是“发展”了。过去用“增上”表示“发展”。所谓“增上果”，便是“发展果”。“发展所得果”，即是“增上果”。

等流果

第三种果称作“等流果”(naisyanda-phala)。

《俱舍论》云：等流似自因。

等流的果，相似于自己的因。因和果比较类似。同类因和遍行因产生的果，和自因很相似，称为“等流果”。“种瓜得瓜，种豆得豆”，果和因很相似，这种果称为“等流果”。

似自因法名等流果。谓似同类、遍行二因。

若遍行因，亦得等流果，何不许此即名同类因？

此果，但由地等，染故，与因相似，不由种类。若由种类，果亦似因，此果所因，乃名同类。

故作是问。若是同类因，亦遍行因耶？

应作四句。第一句者，非遍行法，为同类因。第二句者，他部遍法，为遍行因。第三句者，自部遍法，为遍行因。第四句者，除前诸相。

与自己的因相似，这称作“等流果”。两种因可产生等流果：同类因和遍行因。

如果遍行因也产生等流果，那么为什么不将遍行因称作同类因？遍行因所产生的果总是与其因相似。其一，就地(存在界域)而言，因和果在同一地，如欲界等；其二，遍行因所产生的果和其因一样，都是染法(烦恼、随烦恼)。但遍行因和它所产生的果可以不同种类。所谓“种类”，指“断的方式”，有通过见苦谛而断的法，有通过见集谛而断的法，等等。只有当因和果之间种类也相似时，遍行因才同时是同类因。

其中有四种情况。

一、不是遍行因的同类因。例如，并不普遍递传的烦恼，相对于同一种类的烦恼而言，不是遍行因，但是同类因。

二、不是同类因的遍行因。例如，普遍递传的烦恼，相对于另一种类的烦恼，不是同类因，但是遍行因。

三、遍行因同时是同类因。例如，普遍递传的烦恼，相对于同一种类的烦恼，既是遍行因，也是同类因。

四、其他的法，既不是同类因，也不是遍行因。

士用果

第四种果称作“士用果”(puru?akāra-phala)。

《俱舍论》云：若因彼力生，是果名士用。

士用果与人有关。“士”是人，指有能力创造下面因缘的人。由人的创造，获得了农业、工业、贸易方面的新收成、新产品，这些新的收获比他的种植翻出很多倍，让他获得很多新收益，这些果实都称为“士用果”。

士用果是俱有因和相应因产生的果，是人发挥个人所能、个人能量获得的现前效益。农、工、商、贾都可获得士用果，他们都可依自己的劳动，获得满意的收成。现前获得的收成、效益，都称为“士用果”。比如，农民种出了瓜，这称作“士用果”，不能说是异熟果。若说成异熟果：“农民种出了瓜，是因为农民变成了瓜。”便是个愚蠢的说法。农民种出了瓜，瓜是农民种的，是农民的士用果。

若法因彼势力所生，即说此法名士用果。如因下地加行心力，上地有漏无漏定生。及因清净静虑心力，变化心生。如是等类择灭，应言由道力得。

如果一个法，由于人的力量活动而产生，那么此法便是士用果。这里涉及的是有为法。例如，初禅的定是欲界中加行努力所获得的结果，二禅的定是初禅中心力作用所获得的结果。
一种清净无漏的法，可以是有漏法的士用果。

“择灭”或“涅盘”被认为是士用果。但前面的定义不适用于涅盘，因为涅盘无生灭。因此，应当说，由于人的活动的力量，获得涅盘，涅盘是士用果。
那么，士用果和增上果有什么区别?

士用果与造作者相关。增上果，或与造作者有关，或与非造作者有关。例如，一个工匠造出一个作品，此作品便是工匠的士用果。如果一个作品不是工匠造出的，那么它就是增上果。
离系果
第五种果称作“离系果”(visa?yoga-phala)。

五种果中，前四种果几乎都是庸俗的，谈世间现象的，第五种果是谈不庸俗的，是谈转凡成圣的。
《俱舍论》云：离系由慧尽。
由慧尽法，名离系果，灭故名尽，择故名慧，即说择灭名离系果。
离系，是通过智慧而获得的灭尽。

离开系缚，因为智慧达到了最顶点。离系果的本体不是有为法，是无为法。虽然，所有的世间果报都要由因缘所生，但离系果是例外：由着世间的因缘，可以产生一个出世间的成果。为什么可以这样？因为离系果是让人离开系缚、障碍，一旦离开这些，便脱离了世间因缘的轨迹，得到出世间的成果，得到无为法的果实。

现在看来，他生十五种因、缘、果的表格其实很简单。平时看经论，其中不能理解的知识词汇基本就这些。比如，阅读中碰到一句“因为前世造了某某因，现在得到某某异熟果”，可能便读不通了。但若明白“异熟果”是异处成熟之果，且是无记之果，记住这个便知异熟果是如此理解的，其实很简单。

掌握好这十五种因、缘、果法，便可知道，所谓“他生”，除外道数论派的神我、中观所讲无自性的因缘法外，所有因因果果的名相，都包含在其中。只要不是圣人，也不是数论派的神我外道，常人所理解的佛学概念都在这里。
破他生原颂
掌握好这些名相，继续学习月称论师破他生宗的方式。

有人可能觉得：“这十五种因、缘、果就是我们人间的真理，怎么能破呢？”月称论师在破时，被破一方的观点，往往是我们能接受或觉得应支持的观点。

前段时间，有位那烂陀寺的长老到中国来。长老是捷克人，出家前是捷克一着名高校老师，很着名的学者。他问：“梵文本的《入中论》中，并无‘应成派’与‘自续派’的说法，也没有所谓‘应成四理论’、‘自续派五理论’的说法，这是从何而来呢？”我回答说：“月称论师的原典中，实际并没有这样总结，没有使用这两个名词。事实上，进行总结乃至产生‘自续派’与‘应成派’名义的争论，是在西藏形成的。”

这里的学习，可能要打破某些陈规。比如，藏传佛教中破他生非常繁琐的应成四理论、自续五理论，我们可能不用。但不用这些理论，并不说明会回避月称论师本人的辩论模式。月称论师辩论的破除模式还会沿用，但会区分清楚：哪部分是西藏论师加给他的，哪部分是他自己的。

下面学习中，最好抱这种态度。从中可以看清，印度中世纪的大乘佛法与现在藏传佛教间，还是有颇多差异的。
他生因果论之荒谬结局
表19-2 真实破他生纲要
表19-2 真实破他生纲要
若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗；
又应一切生一切，诸非能生，他性同。

这完全是针对他生论师的执着，揭示他生理论会产生的恶果：如果说依着实有的他体之因，能产生实有之果，那么火焰也应该能产生黑暗了。并且如果因果各有自体，因和果的自体就不同；那么除因以外其余的一切法(诸非能生)，它们的自体也与果的自体不同，也就应当能生出这个果。所以从一切的因法，应该能产生一切的果法，因为因与非因的“他性”都是相同的。

首先，中观师对他们说：“你们不是说因果实有，而且互为他体，可以相生吗？那我将结果告诉你。”

中观师常劝坚持他生观点的论师放弃这一执着。让他们放弃自生观点，他们已放弃了。小乘的有部、经部，包括唯识宗，都放弃了自生观点，承认自生是无法成立的。

尤其小乘人，他们说：“自生完全没有作用，所以自生没道理；共生也没道理；无因生更恶劣，所以一起破除。但他生不能破，他生是唯一的因果关系。”

刚才说的十五种因、缘、果，有一共同基础：全是他生，因和果一定互为他体，以非常微妙的他体关系存在。有认为是同体的他体，有认为是同一处所的他体，有认为是因灭才有果的他体，有认为是因果同时存在的他体，有认为是因果同一类性质乃至相似的他体，有认为因果是完全不同类、不相似的他体……总之，彼此互为他体。

既然彼此互为他体，中观师说：

“你若说实有他体的因，能产生一个实有他体的果，那会发生什么情况呢？火焰能产生出黑暗。而且任何你想要或不想要的因，都能产生出一个相关或不相关的果，只要他们互为他体。”

这话虽有漏洞，但中观师先说出来。因为你没加必要条件进去，那我就按照你不加必要条件的这个前提，直接推出可能产生的荒谬结果。

在西藏，这称作“他称三相”，即是他人所承认的三种相。“他称三相之应成因”是应成派的四种理论之一。

怎么用呢？只要你说一个补充条件不具足的说法，我就利用这个补充条件还没补进来的漏洞，将你补充条件才能防御的恶果都揭示在前面——按你所说往下一推，必定会产生一些荒唐的结果。

因为他们要承认他体的因能产生另外一个果，中观师说：“‘彼此互为他体’是你唯一的前提条件，从此出发能产生出果。那么我就按‘彼此互为他体’的唯一前提，给你一个结果。比如，黑暗和火焰也彼此互为他体，按你的前提，它们也是因果。但你说它们能生吗？凡互为他体的都算因果，你同意吗？”

中观师说：“火焰亦应生黑暗，又应一切生一切。”这都是基于互为他体得到的结论。

当然，结论有讨论余地。他生论师说：“这是因为我的补充条件不够。”接着便拿出补充条件。

问难与救辩

由他所作定谓果，虽他能生亦是因，

从“一相续”“能生”生，稻芽非从麦种等。

坚持他生观点的论师补进一个条件：“我说的因果不是随便生的，而是要在‘同一相续’的条件下。

“如果果法是由他缘所作，那么这果法便必定是此因所生(果决定)；如果此因能生出这果法，虽然是他体的关系，但也是这果法的因(因决定)。所以，只有这种特殊的‘他’才能有因果关系，并非凡是互为他体就有因果关系。必须是同一个相续所摄，并且是‘能生’的因，才能生出果来。”

范围一扩大便会有无穷麻烦，所以他们赶紧缩小范围：“我的范围只在‘同一相续’中。”

将范围马上压缩到豆种与豆苗的这种关系中：“在同一相续中，他体是可以生因果的。比如，稻子的芽不是从麦子的种产生的。为什么？因为它们不是同一相续。不是同一相续中的因能产生他体的果，我们也不同意。所以，同一相续的，才是所说的他体生的因果。稻芽只会从稻种中产生，麦芽只会从麦种中产生。”他生论师将条件约束到了同一个生灭的相续中。

当“同一相续”成为特定的条件，中观师又进行“破救”——他们挽救了一次，中观师继续破下去：

如甄叔迦麦莲等，不生稻芽不具力，

非一相续非同类，稻种亦非是他故。

中观师说：“你们说甄叔迦花、麦种、莲子等不能生出稻芽，是因为没有产生稻芽的能力，它们之间没有相似性、不在同一相续中。但在我看来，稻种和稻芽也不是‘同一相续’。既然都是他体，哪里会有这些区别呢？”

因果同时则不一相续，同一相续则绝非同时——他生无望成立

以上是概括地破除他生观点，下面具体从两方面破除。分别讨论因在前、果在后时与因果同时的他生理论不成立。先说因在前、果在后时的他生不成立：

芽种既非同时有，无他，云何种是他？

芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。

中观师说：“种子和芽不可能同时存在，种子在时，芽还没长出来；芽长出来时，种子已经消耗掉了。如果与种子相对，芽是他体，与芽相对，种子是他体(所谓他体，都是二者相对而言的)，那么，在没有芽这个‘相对者’的情况下，怎能说种子是他体？这样，也就不能证明芽从种子生。因此应当舍弃他生观点。”

果显时其因已灭，因在时其果尚无

中观师说，你们所说的他生根本不能成立。因为若要论“同一相续”，便有个条件：要同一事

物在单一实体中存在。但芽和种实际并不满足此条件。

首先，从世间现见来讲，世间所有人都知道，稻子的芽和稻子的种不是一回事，等芽出来时，种早就没有了，这是世人可以现见的道理。所以，第一你不能满足世人现见的说法。世人的现见会认为，种和芽是两件事，因为芽出来时种就没有了，它们不是同一相续。

再往下，芽和种存在明显的时间差异。当芽长出一半后，与它同一相续的因便已消失。即将要长出的、未生的那部分芽，它还没出来时，与它同一相续的种子，作为因，有一半还存在着。

所以，这边存在时，那边就没有；那边存在时，这边就没有。“相续”的部分，在芽和种中根本找不到。

是不是都找不到？这是个交叉关系：凡你能看到的，它的因早就没了；凡你看不到的，它有一个因肯定还存在。你看不到的果，它的因现在还存在；你看得到的这个果，它的因已没有了。

生和灭之间是什么关系呢？正在生的，是从没有到有的正在产生；灭，是本来有向没有的地方在灭。芽和种之间，无法确立它们同一相续又有生灭关系。根本没有办法确立这两点同时存在。

因果同在时二者非因果，如秤之两头
犹如现见秤两头，低昂之时非不等，
所生、能生事亦尔。

印度有种两头都吊着的大磅秤。坚持他生观点的论师说：“就像秤的两头，将东西刚放上去，秤一下子一边高一边低，但是一边上升，一边下沉，这两个运动同时都在。我拿这个来形容芽种关系。

“被产生的芽与产生它的种子，二者就像秤的两头，能产生的因(灭去就像秤一端)沉下去，与此同时，被产生的果(生起就像秤一端)升起来。这样，种子和芽就像秤的两头，可以彼此互为他体。它们确实是同时，而表面看它们有个生灭的关系。”

设是同时，此非有。正生趣生、故非有，
正灭谓有、趣于灭，此二如何与秤同？
此生无作，亦非理。

中观师说：“秤的两头是同时有，它们的上升和下沉可以同时发生。如果种子与芽同时，那么秤的譬喻是成立的。但种子与芽并不能同时存在。因为，一个正在生成的事物(芽)，只是趋向于生成，还不存在。一个正在消失的东西(种子)，只是趋向于消失，却仍存在。这二者怎么能和秤比呢？所谓生，是从没有到有的过程；灭，是从有到没有的过程。而秤两头不是一边有一边没有，而是两边同时有。所以，这个譬喻不合理，无法表达芽和种是同一相续中发生着的生灭过程。这个譬喻与芽和种间的事实没有任何关系。”

他生论师又说：“种与芽虽然不同时，但‘种灭’‘芽生’仍然可以同时，生灭同时。种灭是芽生的因，所以可说‘从他生’。”

中观师破道：“所生的芽还没有产生时，‘生’的作用也不存在，因为‘作用’与‘事物’本身不能分离。‘生作用’的作者是芽，而芽又尚未产生。所依既然不存在，那么此能依之‘生’必定也不存在。‘生’既然没有，如何能与灭同时呢？因此，说生灭的作用同时是没有道理的。”

眼与境识虽同在，彼此全无“生”价值；故若因果同时，他生依然不成
眼识可有同时因，眼等想等而是他，
已有重有生何用？若谓彼过上已说。
中观师提出第二个具体反驳，证明他生论师执着的“因果同时存在的他生”也不成立：

刚才不是说找不到同时吗？只要是因果就不可能有同时，不可能找到同时存在的因果关系。从无到有，叫“生”；从有到无，叫“灭”。他生论师说：“现在找一个同时的因果关系给你看。”

同时的因果关系是什么？就是眼睛看东西。我的眼睛、眼识，还有对象。我在看东西时，一睁眼就看到了。眼识与对象应是既同时又互为他体。

但中观师说：“已有重有生何用？若谓彼过上已说。”如果说眼识的产生有眼根、作意、对象等同时的因，而且它们各有独立自体，那么眼识已经与对境同时存在了，又何必再产生？从因(对境)生果(眼识)就是没有意义的。如果你们说，眼识还没有存在(若谓彼过)，是由于对境刺激才产生出来的，这样就是因在前、果在后，这种过失已经说过。此情况下，他生无法成立，你们还是放弃他生的执着吧！

因此，综合两种情况看，如果因和果彼此能构成他体，那么它们之间没有生成的意义，所以他生不成立；如果因和果有生成的意义，即因在前、果在后生出来，那么二者不能构成相互对待的他体关系，彼此不算他体，所以也谈不上“从他体生出”。因此，“他生”的说法是空洞的，无法成立。

月称论师高明就高明在这儿，举的例子都是现实生活中能找到的。他用中观的正见，契入这些能找到的事实中，让我们首先产生世俗意义上的理解，然后契入中观正见，这是一个至关重要的步骤。

总说四部宗派

表中列出的他生十五种因、缘、果(见表19-1
他生的因、缘、果元素总表)，包含了对佛教所理解的因、缘、果的十五种法要。要想理解这些“法”的形成过程，需从法义上了解佛教的发展史。不要只数历史事件或看故事，要注意的是从释迦牟尼佛到我们现在，这些“法”是如何演化的。

首先是四部宗派的形成。

第一个派别是根本说一切有部，简称“有部”。

根据《异部宗轮论》记载，说一切有部是佛圆寂后三百年分出的：

三百年初有少乖诤，分为两部：一说一切有部，亦名说因部；二即本上座部，转名雪山部。

佛教分成大众部和上座部根本二部之后，约佛灭后三百年间，从上座部又分出说一切有部等十一个部派。

有部这个宗派为什么会形成呢？只因当时大德们为了维护佛教最为纯净的传承教义，为了与一些想改变佛教教义的人作斗争。

第二个派别是经量部。

经量部比较有新思想。他们在原始的佛教教义基础上，融合大量大乘佛教的知识与智慧，发展了根本说一切有部，将有部的一些禁忌逐渐放开，将他们的教义作了相应修改。

经量部的发展是逐渐走向大乘的，可说是到大乘的过渡宗派。很明显，它与根本说一切有部拉开了距离，但并非没有根据，而是佛教发展中一个必然结果。

为什么说必然？一步步了解教义的发展史后便会知道。

第三个派别是唯识宗。

唯识宗还可分得更细。此处的中观学习，涉及的唯识宗有两种。

第一种唯识宗顺应有部的理论，称作“随理唯识”。它是顺应最为严格的小乘的唯识宗。

第二种唯识宗，称作“顺经部派唯识”，顺应比较倾向大乘的小乘的唯识宗。

也可以说，两个唯识宗是在两个小乘宗派的基础发展出来的，所以称作“随理派的唯识”和“顺经部派的唯识”。

第四个派别是中观。

中观派其实也分成了内、外二宗。敦珠仁波切《四部宗义释》云：

中观宗分二：外宗、内宗。外宗说无体性，属粗品；内宗说了义大中观，属细品。外宗复分为二：中观自续派(Svātantrika Mādhyamika)、中观应成派(Prāsa?gika Mādhyamik)。

中观分成内中观和外中观，外中观又分为自续派和应成派(清辨论师、静命论师等属自续派；龙树菩萨、佛护论师、月称论师等属应成派)。这点以后会具体讲。

这里的学习不分那么细，只要知道大致有四部：有部，经量部，唯识，中观。从这四部分学习，将很快了解中观的方法与本体论到底是怎样的。

第一次经典结集

四部典籍的形成，也是四部宗派的形成过程，而此过程又与佛教经、律、论三藏的四次结集有关。

首先是根本说一切有部的形成，这与释迦牟尼佛的圆寂有关。

佛圆寂前说了《涅盘经》，讲述了僧团将来应如何发展、如何管理，僧团与居士弟子间应如何交流、如何参学。虽然提出这些要求，但后来还是出了问题。佛圆寂不久，问题便已显现。

佛灭后三个月(《大唐西域记》卷九说第一次结集在佛灭后三个月)，在王舍城，阿阇世王作外护，在毗婆罗山旁的七叶窟建立了一个很大的精舍，迦叶尊者作主持，集合五百位阿罗汉进行第一次结集(《大智度论》卷二说有千人在七叶窟结集)，史称“第一次经典结集”。

阿阇世王的结集有个要求：将佛说的所有经典全部结集到一起，以后不能再随意窜改文意，而且以后佛教的僧团要顺这一大方向发展。

首先，由优波离尊者背诵出佛所说的律藏，其次由阿难诵出经藏。持诵每部经典时，迦叶尊者向持诵者提问，持诵者回忆，然后经大会批准方成定本。在结集过程中，便发现有了漏洞。

关于释迦牟尼佛遗嘱中，杂碎戒是否可以舍、随方毗尼该如何安排，这些问题阿难尊者不能确定。只要问题一留下，便埋下了第二次结集的伏笔：既然第一次解决不了，便尽所有人的力量，搜集更多证据进行第二次。

结集过程中，阿难、迦叶等诸大尊者都参与了。迦叶尊者凭借自身威信，使其中大小是非都化险为夷、化为乌有了，但结集完成后还是出了一件事。

当时有一位叫富兰那的大尊者，与迦叶尊者辩论律藏与经藏的问题。富兰那尊者与富楼那尊者不是一个人，富楼那尊者在佛的弟子中善于说法，而富兰那尊者是释迦牟尼佛剃度出家的第七人，可想而知，在当时僧团中有多大威信。虽然迦叶尊者掌握着衣钵，威信很高，但第一次结集后，富兰那尊者仍然认为有问题。一结集完，富兰那尊者便带领五百位比丘来到王舍城，与迦叶尊者辩论律藏和经藏的问题。

富兰那尊者说：“我亲自从佛那里听到教诫：我们吃东西，自己伸手取食，不必从人受；若见到树果，可以自己取来吃；得到果实，如果没有净人为净，自己除掉果核就可以吃了……”总共提了七件事(一说为八件事)。
但依第一次结集的律藏，犯此七事，均为突吉罗(恶作)罪。

这些意见提到迦叶尊者面前，已经非常激烈，因为富兰那尊者的意见也是佛亲口对他说的。他说：“我绝不妄语，我在佛身边也有很多年，是佛亲手剃度的第七位比丘。你们如此结集，虽然口径一致，但不符合我听到佛亲口说的法。”

其实这里有一个问题：佛的此种开缘，很可能是在二转或三转法轮中说的。二转和三转法轮的法要，很多是大乘典籍，而他们的这次讨论，可以说基本只是讨论初转法轮的律藏，初、二、三转法轮法义的归类工作，当时并没有做得很妥善。

因此，这个争论在当时肯定没有结果。因为迦叶尊者的权威性，富兰那尊者最后放弃了。但讨论、疑异依然存在，这种疑异逐渐就隐藏下来。后来，发生了另一件事，促成了佛教的第二次经典结集。
后来的经典结集

第二次经典结集史称“七百结集”，是一次大辩论会，用现代话说便是一次大“论坛”。这次也是帝王作功德主，出钱做“论坛”。据原始记载，这次来的大人物有七百位，比前一次还多。这次大辩论没有选举“主席”，谁辩论赢了谁就是主席。
辩论的问题有“角盐净”、“二指净”等十个问题。

佛灭后一百年，吠舍离城的比丘放松了某些戒律，他们提出十项革新：第一，可以用角器保存盐等，以备日后使用。第二，日中以后，日晷的影子移动两指宽，仍可以进食。乃至第十，可以接受居士的金银布施。

对当时最保守的长老来讲，这是“十事非法”(这十件事情是非法的)，一定要灭除。但若辩论不过，经论依据不足，还不能灭除。所以围绕“十事非法”进行的第二次大辩论会，便是第二次经典结集(由于集会因缘，对经律进行第二次的结集)。这次辩论，也是形成一个简单结论就停下了，并无统一意见。

第二次结集导致了分裂，在此之前，佛教和合共住，即便有不同的寺院和僧团，也无派系之别。这次结集讨论了吃盐、和合共住、受金钱供养等问题，是以僧团比丘的生活细节为主产生的辩论。这些辩论埋下了伏笔，表面看是生活细节问题，实际直接牵扯到比丘证果后的生活状况。比如，比丘证阿罗汉果之前与之后在生活细节上的需要。看起来都是小事，实际背后隐藏着更大的问题。

第三次经典结集在佛灭后二百三十六年。护法是阿育王，他的信仰非常虔诚。他曾供养数万比丘斋饭，修建众多寺院，供养八万四千座佛舍利塔。虽然阿育王早年曾破坏佛教，但他后来信仰佛教时，甚至供养行为上不能为佛教增光的临时冒充比丘的人。“不看佛面看袈裟”，只要穿上僧装，乃至大量冒充僧人的乞丐，在他供养的场合都能得到丰厚的利益。

阿育王经过长期的供养，产生一个疑惑：“在我的诸多供养中，经常发生问题。你们既然无法管理好僧团，那么能不能来讨论一下：对于混迹在僧团中的假僧人，我该不该供养？可不可以将这个问题作为本次结集的辩论主因？”当时的长老们同意了，而且也想通过这一辩论，解决其他的相关问题。

假僧人该不该供养的问题，现在佛教界条件还不够完善，还没有勇气讨论这个问题，但那时已讨论了。有人借佛教名义挣钱，有人借佛教名义混饭，这种人随僧团一起进出时，也无法调查他们的原始身份。因为大家都是外来的，都是敞开的，想来住就住；而且僧团间彼此独立，这边赶走了，到那边还能接着骗。对这种人，应该采取什么方式通报？居士该不该供养他们？供养他们有没有功德？这成为第三次结集的主因。

僧团本想通过第三次结集，将第二次结集遗留的“十事非法”问题加以解决，然后将第一次结集时富兰那尊者的问题也一并解决。结果这次辩论，不仅该不该供养假僧人的问题没解决，前面所有的问题都叠加起来了，变成了一次巨大的辩论会。本来只是上座长老与大众部年轻僧人之间的辩论，这次分裂成了十几个部派。此时没有像《大毗婆沙论》一样，集合众多经典的精要，组合成一部论来立宗，十几个部派都没有这样独立的论典，但宗派已然形成。

据说当时提出的不同意见共有一千条，包括五百条反面意见、五百条正面意见。实在没办法，伏笔都留下了，一千条意见都做好记录，留待下次解决。

第三次结集后，留下了十余个派别与一千条意见，于是促成了佛灭度后的第四次结集。

过了很久，大约在佛灭后四百年，进行了第四次结集。迦腻色迦王作护持，汇集迦湿弥罗国(即今克什米尔)的五百阿罗汉，结集三藏，并加以解释。这是一次更巨大的“学术讨论会”，也可说是一次更猛烈的辩论会。这次辩论更无法统一，因为是在十余个部派基础上进行的大辩论，争论双方都是非常厉害的高手。

这是四次经典结集。

四次经典结集，逐渐地完成了小乘的经量部和根本说一切有部独立论典依据的成型。

第二十讲 由部派纷争到四部宗派形成

大天引发部派分裂

在玄奘大师翻译的《异部宗轮论》中，提到一个人，叫大天。他是促使佛教分裂成大众部与上座部根本二部的关键性人物。因为大天的五种知见而引起的争辩造成了这次分裂。他提出五种恶见，虽然证果的长老们反对他，但用很多经论都无法驳倒他。比如，他说“阿罗汉还有烦恼”，还说出了与之相关的五种恶见。《异部宗轮论》这样记载：

如是传闻，佛薄伽梵般涅盘后，百有余年，去圣时淹，如日久没。摩竭陀国，俱苏摩城，王号无忧，统摄赡部，感一白盖，化洽人神。是时佛法大众初破，谓因四众，共议大天五事不同，分为两部，一大众部，二上座部。

大天也非同寻常。但对阿罗汉的证果标准，大天与保守派长老的看法不同。乃至出现这样一件事：为考察深山中的最后一批长老，是否按照他们的观念修行便能证果，大天在那批长老迁移丛林时，与一位国王达成一致，提前将长老们要坐的船挖了洞，准备等船到达河中央时，将洞捅开，让水进来。当时有一两百位长老，加上生活资具，整个船装得很满，如果水进来，肯定会沉下去。

大天认为，按他们的观点修行，若真能证果，此刻就该使出神通；若按那种保守的方式修不成功，他们也就不要在佛教舞台上演下去，应该由我们来发展教义。当时国王居然听从了他，照办了。到了河中央，将船塞子拔出来，当船向下沉时，这些长老突然腾空而起，离开了那个国家。

晚年，大天开始后悔。他对国王说：“看来我的主张可能不对。我觉得自己也证果了，但好像不如他们。考虑到未来，我劝您还是将那些长老请回来。”等国王带着大批财物和供养，去请那些长老回来时，他们拒绝了，说：“我们在深山里住得很好，再也不回去了。你们想怎样发展佛教便怎样发展吧！”

这些长老离开鸡园寺后，来到迦湿弥罗，在那里将佛教一直传承下去，也形成一个独立的宗派。后来也有青年人到那里，修行获得成就，他们将上座部一直维护下去。虽然上座部的观念与大乘佛法有一定距离，但也不失为获得化城、证四种阿罗汉果位的很好的方便。

后来，大天还在坚持个人观点，他有时候也生气。他生气时，那位国王问：“我听以前的长老说，证阿罗汉果的人内心没有贪嗔痴的烦恼。那么你怎么还会生气？”他回答：“一是因为示现，二是因为阿罗汉证悟果位后还可以有贪嗔痴。”于是他说出一些相应的理由。当时的国王俨然以他为国师，这些说法便成为标准，一直传播下去了。

大天的一生过得非常顺心。最初他进入僧团是源于与父母的烦恼。他产生了一定影响，得到当时国王的重视。大天圆寂前，遇到了一位护法神，对他说：

“你还有七天就要过世了，所以不用再装下去了。赶紧准备后事吧！希望你能改变以前的错误知见。”

大天听后心想：“哎呀，我还是得风光一点啊！”于是他到城墙上，游观整个国家。之后，大天有些恐惧，自言自语道：“唉，我要过世了，该怎么办呢？”

旁边的一位小贩听到这话，问他：“平时都是国王陪着您，怎么您今天也生烦恼了？”

“我快要过世了。”

“啊？连自己快要过世，您都知道？”

“嗯，我知道。”

“您在什么时辰过世啊？”

大天便按护法神说的时间说：“我在某某日某某时辰过世。”

小贩说：“您真的会这样啊？”

“真的。”

消息马上就传开了，国王听到后说：“国师快要圆寂了，而且他自己都知道。虽然以前他与那些长老有矛盾，但他既然有预知能力，说明他肯定是阿罗汉。”

于是，国王将大天请进宫，说：“您想要我们怎么安排？”

大天说：“按照传统的礼仪就可以，但我要嘱咐一些事情。”

于是将护法神同他说的一些事，全部都说出来了：自己几时几点圆寂，圆寂时会有暴风雨，而且即便没有雨，火化时遗体也点不着等一系列问题全告诉了国王。国王听后，事前都作了准备。

大天圆寂的时间与他说的完全吻合。圆寂后，暴风雨大作。国王说：“这是一代圣者要远离人间了，所以暴风雨大作。”

火化时，大天的遗体怎么也点不着。但因大天提前说了，所以国王认为这也是他的道德所在，没有别的问题。最后尝试了各种方法，还是点不着遗体，国王觉得奇怪了，因为这是大天没说过的。

后来，一位仙人来了，对国王和主管丧事的人说：“这是因为大天对僧团的发展实在没起到好作用。要点着火，用猪狗的粪便围在遗体周围，就可以了。”于是大家按仙人说的去做，遗体真就点着了。之后又是雷电交加，暴风雨弃尸扬尘，一点遗骸都没留下。

大天的一生就这样过去了，但他的五种邪见给僧团留下巨大的隐患，因为五种说法完全是针对阿罗汉的果位来讲的。此处所记录的就有一些相关的问题。

《大毗婆沙论》的形成

第四次的结集，二十个部派基本形成。这次结集是在迦湿弥罗，迦腻色迦王时期。迦腻色迦王支持根本说一切有部这些原始部派的长老，但因相关问题的争议没有统一，使第四次结集的主张，形成了一部保护根本说一切有部的论典。

为什么要保护根本说一切有部？迦腻色迦王认为，其他十九个部派离佛教真实的精神都太远了。为保护根本说一切有部，他集中五百位阿罗汉尊者，以经典作依据，将他们的正见全部集中，形成一部论。在众多经典中抽取精要，使这部论能足够完成根本说一切有部的发展体系，使其有体系地进行发展。《大毗婆沙论》只是一部论，但有两百卷之多，而且几乎集中了当时经藏的精华，集中了五百位大阿罗汉的智慧，这是迦腻色迦王一生中最伟大的功绩。

《大毗婆沙论》是四次结集中最后一次结集的最后一个作品。这四次经典结集，前面是与佛有关的经律论的成就，而第四次结集使部派中产生了第一个系统的依据——《大毗婆沙论》。论藏时代便从第四次结集的结尾部分开始。

因为《大毗婆沙论》的产生，日后为了维系宗派的主张而造论便成为众望所归的做法。但这不是一般人能做成的。比如，五百位大阿罗汉的智慧才形成《大毗婆沙论》，那么以后新论形成，若说其优于《大毗婆沙论》，那作者的智慧要超过五百位大阿罗汉，才能来做这件事。

《大毗婆沙论》出现于公元2世纪末(约佛灭度后600年)，当时主要在迦湿弥罗传播。

迦湿弥罗是根本说一切有部那些上座比丘飞离江面后所到达的地方。当时，迦湿弥罗的长老都很珍惜《大毗婆沙论》，将其作为根本说一切有部的宗论(宗派依据的论典)。这些长老被称为“毗婆沙师”——他们的弘法都说自己依据的是《大毗婆沙论》。当时，凡依据《大毗婆沙论》弘法的论师，地位便会被确认；否则，身份很难被认同。

就在这段时间，出现了有部见解的系统化。《大毗婆沙论》出现之前，出现过另外一部论：迦旃延尼子着作的《发智论》。《发智论》之前，还有《六足论》等论典出现。《大毗婆沙论》的重点是为广释《发智论》的观点。为辩析这些问题，《大毗婆沙论》结集成功。

《大毗婆沙论》的形成，使根本说一切有部的理论水平达到顶点。

学习四部宗派、汉译宗依完备

在20世纪以前，《大毗婆沙论》没有藏文本，直到1948年，法尊法师才根据汉文本翻译出藏文本，但也已遗失不传。该论的汉译本早已有之，这是汉人学习中观的一个优势。

西藏中观的发展过程中，尚缺这部基础论典。西藏很多祖师对根本说一切有部的观点，是依据传闻判断，还有很多是通过晚期去过印度或汉地的人的见闻来了解。可想而知，他们对四部宗派的研究与发展是有些缺陷的。研究《俱舍论》也是如此。因为《俱舍论》的成立基于《大毗婆沙论》：通过删除或调整《大毗婆沙论》中比较繁冗或错误之处，进行新一轮整合，才形成《俱舍论》。若无《大毗婆沙论》这一原始文献，研究《俱舍论》也很难。

所以，依据现有条件，要对《大毗婆沙论》有所了解。这个了解至关重要，若没有抓住这些原始文献，说“他生”是非法、非理性，则文献不足，很难确定。连基督教、伊斯兰教，也将教义体系发展得那样周详，佛教修行次第如此严谨，体系如此完善，什么都不学，什么都不去了解，怎么能进步呢？学习《大毗婆沙论》，是至关重要的步骤。

有了这一步骤，使我们的学习从思想根源上便能完全确定。要将修行与成佛变成一件顺理成章的事情，九十九步都走完了，最后那一步一定会成功。

《大毗婆沙论》说一切实有

清辨论师所着的《中观心论注?思择焰》第四品，认为《大毗婆沙论》所执着的关键观点是：过去与未来的事物都实体存在。

比如，有人在海上看到海市蜃楼，在沙漠上看到阳焰化城，于是进行研究，最终发现：那里并没有现存影像投射到空间。那么，这些影像为什么现在还存在？最终的结论是：即使一千年前发生的事件，它还是存在于不同的时空中。过去时空的信息或原始影像，在合适的因缘条件下出现了，展现在现在的时空。虽然过去了，但它还实有存在着。

通过化城、海市蜃楼的现象，有些人说：“过去发生的永远都存在着。此刻，‘过去’依然没有灭。我们的现在、过去都依然存在着。”

这个观点到底对不对？通过检索《大毗婆沙论》，可以知道，清辨论师对它的总结是对的。《大毗婆沙论》中这样坚持：凡是无始前发生过的事件，都还存在着。我们的现在、未来也存在着，只是到特定时间因缘才能出现。所有的过去、未来与现在，都实有存在。他们用“实有存在”来证明因果不虚。

这些观点到底合不合理？通过《大毗婆沙论》无法探讨这一问题，这只有回到中观这一蓝本中。

先了解《大毗婆沙论》的代表性观点。

论中认为，意识所观察的外境都存在。也即因明中所说的“境”与“有境”的关系：若“境”不真实存在，“有境”便不可能发生。就像刚才的这些缘，若实体不存在，“识”无法被引发。

外境的实体都存在，这也是《大毗婆沙论》的代表观点之一。

意识去了别、观察外境，就称用“识”来“取”外境的事物——“用识取物”。物为什么可以被取？因为物真实存在，才能让“识”发现它。“识”发现了物，原因是物真实存在。《大毗婆沙论》中说：“即使佛也说，不可能在无实物的情况下，产生实物的意识与影像。如果它有，就能确认它有；如果它没有，意识便产生不了。一切由实有决定，‘独立实有’才是事物的本来特性。”

那么佛所说的“无常”，与任何事物“实有”的本来特性有什么关系？

与现代科学家的分析非常相似。比如，水是氢分子与氧分子和合的产物，事物也是如此，它是很多微尘和合的产物。比如，若分析手，“手”的大概念依赖小微尘，小微尘依赖更小的微尘。

“无常”的意思是：微尘与微尘不停地替换，但微尘不灭。大的实有依靠小的实有，小实有依靠更小的实有，更小的实有依靠微尘的实有，微尘的实有依靠邻虚尘的实有。但邻虚尘一定破不掉，若破得掉，那就成虚空，没实体了。

《大毗婆沙论》说，绝对没有破掉以后的虚空，任何事物都有最小的微尘单位，且一定无法破掉。“无常”是什么？是这个微尘变成另外一个微尘，另外一个微尘变成这个微尘，相互可以替换，但微尘绝不会突然消失，绝不会无自体，它一定有自体。所以它们的独立实有基于微尘实有。

对中观师而言，不同意微尘实有。微尘怎么可以实有？若微尘实有，所有的事物都实有了。为什么说“无常”与“无我”是同一道理？“无我”是基于每个事物没有自体，将微尘剖析到最细的单位，若想执着它实有、不可以再被破，是保全不了的。中观与唯识都有办法将它破开。因为它在方位上有前后，只要有前后就一定可以再分。

就此点而言，《大毗婆沙论》的观点与大乘主要的区别，便在于对“微尘”的判断：认为微尘破不开，这是《大毗婆沙论》的观念；认为微尘能被彻底破开，最终归于空性，归于无自体，这是中观的正见。

“无常”，在微尘不能破开的状况下，就是实体的因果、因果……持续地发展去了，那么这十五种因、缘、果都是对的。

大乘认为，微尘已经被破开、无自体了。若微尘无自体，那么“无常”是怎么回事？“无常”是一个不可靠的说法。表面上有无常，但事物若只是个概念，无常的因并不存在，果也并不存在。两个概念在发展，岂非戏论？所以，“无常”与“无我”是同一道理。没有实体的因与没有实体的果，它们之间虽然在发展，但仍然是戏论的过程，仅仅只有概念，并没有真正无常的两个事物在推演。

这便是《大毗婆沙论》与大乘观点的根本区别。

《大毗婆沙论》发展了“极微”的说法。为了将不可破的微尘保护下去，他们对微尘做了非常精巧、周到的设计。因为“微尘”是唯一保护《大毗婆沙论》因果实有观念的重要概念，所以不同意任何推翻微尘的说法。

《大毗婆沙论》认为，不仅外境是直接的微尘，连“识”也是一种微尘的和合。想去了解事物的识本身是各种微尘的组合。这些微尘集合到一起，才能识别影像。影像的产生就是源于一些微尘集合到了意识中。这与现代科学界所说的电脑、摄像的原理很像。

《大毗婆沙论》一直坚持微尘实有。若微尘不实有，便不可能收获到这些影像。
有部说，根身实有

《大毗婆沙论》为什么要主张“有”？因为只有主张“有”，才能使修行产生结果，才能使修行产生成绩，才能确立修行的可行性。在“有”的状况下，才能产生“相应”。只有实有的身体与实有的五根相应，才能有修行结果。

我们曾学过，《大毗婆沙论》中列出五种根：信根、精进根、念根、定根、慧根。这五根一旦与五蕴之身和心里的念头、想法发生相应，便会在身心中产生实际推动力，推动我们走向涅盘果位。这种修行的可行性，用“相应”来说明。

这五种根在身心中原本就埋藏着，在学佛过程中，眼、耳、鼻、舌、身都与过去埋藏的根发生相应，内外产生一种呼应的力量。这种呼应的力量就将人真正的力量调动起来，将人生命中潜在的能量调动着向修行的成果推进。
通过这种方式，《大毗婆沙论》确定人修行可以获得成果。
如果六根和五蕴都是假的，修行的成果便无法产生，所以六根和五蕴一定实有。

人的身心中总共有二十二种根。《大毗婆沙论》说，不能多一根，不能少一根。眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、苦根、乐根、忧根、喜根、舍根等，总共二十二种。

在信佛的过程中，信根、念根、定根、慧根等根，如果向外突发出来，便会有相应的表现。表现到身体中，就使人获得暖位、轻安、欢喜心。在相应的过程中，让本来的根向外渗透，使身心产生愉悦、兴奋，乃至获得轻安和果位。

《大毗婆沙论》认为，二十二根是人的感觉和知识的基本来源，不能多也不能少。这与数论派神我的说法不同。《大毗婆沙论》认为，人是通过实有的方式相互传递信息，互相了解世间，知识便是这样来的。

二十二种根中，命根主宰人的生命；还包括苦根、乐根、忧根、喜根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根；还有未知当知根、已知根、具知根，这三种根成为进入涅盘的根源，是得到涅盘的“无漏根”。(未知当知根，是说人在修行过程中，有一些是将来必定能了解到、得到的知识。)前面有漏的诸根，在发展过程中，因为信、受的方式产生了“相应”，这“相应”使人用五蕴的方式来领受阿罗汉的果位。

外境虽是客体，但它们是五种根识产生识的来源。所以，所有的意识都来源于实体的固有物质。

数论派认为人有十一根：五个觉根(眼、耳、鼻、舌、身)、五个业根和意根。《大毗婆沙论》中对眼、耳、鼻、舌、身的说法和数论派基本一样。其实，但凡身体的名相，内外道基本通用。从胜论派到数论派，再到佛教的根本说一切有部，这些说法差异不大。到这里，《大毗婆沙论》的观点基本已发展到了极致。
毗婆沙师非常重视现世，将过去世与未来世肯定为实有。

清辨论师认为，毗婆沙师主张过去、现在、未来一切都实有，所以将他们的宗派定名为“根本说一切有部”。“根本说”即是佛说。“一切有”是说，只要概念所及的都是实有的：过去实有存在于过去时中，并不灭；未来实有存在于未来时中，也不灭；现在实有则存在于现在时中，亦不灭。

《大毗婆沙论》对过去、现在、未来，完全是用他生的方法来建立的。这里，十五种因、缘、果法，也完全用他生的方法来建立。所以，“根本说一切有部”也得到另外一个名称，称作“说因部”——对于任何事物直接说因，全都是实有。
第四次结集后的很长一段时间里，根本说一切有部代表着佛教的正统。
表格是对其主要观念的梳理(见表20-1《大毗婆沙论》代表观念表)。
表20-1《大毗婆沙论》代表观念表
表20-1《大毗婆沙论》代表观念表
略释《大毗婆沙论》代表观念
一、诸法实有。

认为诸法的实体都是恒常存在的。世间的一切都是基于实有的存在，这是《大毗婆沙论》的根本论点。
二、三世实有。

不仅现在是实有，有部连过去和未来也认为是实有的。在他们看来，世间万法的作用有生有灭，但其自体恒常如此(分别“体”、“用”)：未来之所以成为“未来”，是由法的作用未起，从未来进入现在，虽然作用已经现起，但诸法的自体仍然如是，并不因作用的生起而生起，所以未来法是实有的；而过去之所以成为“过去”，是由于法的作用息灭，但诸法的自体仍然存在，并不因作用的息灭而息灭，所以过去法是实有的。
而在中观的教诫中，不仅不许过去、未来的实有，即使连“现在的存在”，也不同意。
三、菩萨降兜率于人间成佛(反《宝积经》言之释尊无数劫前已成佛)。

释迦牟尼佛在两千多年前来到人间，只有一世时间说法，而释迦牟尼佛是什么时候成佛的？有部确定地认为，释迦牟尼佛虽然经过了多生的修行，但直至菩提树下方断尽结使成佛。这与大乘观点差异非常大(如前面举过的《宝积经》中释尊久远劫前已成佛的教证)。

四、菩萨犹是异生，诸结未断。

说地上菩萨还是异生凡夫，这便与大乘佛教针锋相对。

五、佛必无有二并出世间。

也就是通常说的“一世界无二能仁”，有部认为诸佛都是于人间成正觉，并且不会有两尊佛“并出世间”，于同一时期在这个世界上示现成佛。

六、有阿罗汉犹受故业(如被外道打死)。

这种观念，如云：“假令经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”《大毗婆沙论》中就记载了不少阿罗汉“犹受故业”的公案。在他们的律典中，也有多处说到证得阿罗汉果的佛弟子仍遭受故业罪报，甚至连佛也不例外。比如，一位佛的弟子已证得阿罗汉果位，但与外道发生矛盾时被外道殴打致死。

七、预流无退，阿罗汉有退。

有部主张“三世法有，法体恒存”，所以对于阿罗汉的断除烦恼，是“非令全无，过去、未来烦恼性相犹实有故”，“有一部分钝根阿罗汉可能有退”正是基于此点。但他们又论证，退失阿罗汉果者命终前必将再次证得阿罗汉果，并且所谓的“退转”也是非常微细的，极短时间内退失了，但一个小小的因缘便又立刻回复到阿罗汉果。另外，证得预流果便绝不会再退(故“阿罗汉退”最多退到预流果，还是圣位)，从而依旧保证了修行的决定性作用。

类似的说法，如南传佛教《论事》中记载的正量部观点：“阿罗汉因谤他宿业有退”，说若前生造成了对其他阿罗汉的诽谤，阿罗汉的善根、宿世积累的证悟果位也可能依此种业因而有所退失。还有一则公案说，曾有一位二果阿罗汉，因在佛殿中以轻心背对佛而退失了果位。

但大乘认为，菩萨登入初地即获不退，而已证悟的阿罗汉，有时也因“戏论”的习气导致修行障碍。比如，曾有一位阿罗汉过河时，他对河神说：“小婢，注流(你把水断了，我要过去)！”这一喊，河神很愤怒，但还是遵命照办了。后来类似情形又发生了多次，河神终于有一天向佛告状说：“这位大阿罗汉说话太不礼貌了，总是叫我小婢。”后来，佛批评了他。他就给河神道歉说：“小婢勿怪。”还是称为“小婢”。佛便解说：“这是他的余习。因为过去世河神曾经当过他的婢女，称呼习惯了，现在习气还尚存。”

八、有异生住善心死，等引位必不命终。

有部认为，有人在命终时，为了将来不堕于恶趣，便积极加行作意，使善心生起，因此证知众生界中也有住善心而死的。但他们认为佛没有在定中进入涅盘，是要出定才能入于涅盘的。

九、阿罗汉无记心入灭。

认为阿罗汉与佛都是住于无记心而入涅盘。这与是上面观点的延续：既然是出定入灭，那么是住于怎样的一种用心入灭？

善、不善与无记(非善非不善)是通常我们对于世间法的分类。《三字经》中说：“人之初，性本善。”人性的本质到底是善还是恶？是根据明清之后的这一说法便确定人的本性是善？还是依据大乘佛法，确定本质上人性无有自性？我们要有所思维。

若还在善、恶的境地之中，有没有入灭的可能性？恐怕是没有的。有的宗派认为“阿罗汉善心入灭”，这种说法很像六道轮回中，即将升天的人临终时会落泪，会生起善心。但这样的人得到了灭定吗？不一定。即便带着善心离开五蕴之身，也不一定能得到灭定。

而无记心呢？有部说阿罗汉是以无记心入灭，实际还是基于维护这样一种观念：“任何灭定都要基于一个实有的用心。”

十、有阿罗汉增长福业。

有部认为阿罗汉通过布施、入定、发愿的过程，可以增长自己的福业。比如有的大阿罗汉，为了利益众生，增修广大的福业以延长自己的生命，称作“留寿行”。

十一、定中无发语、闻声。

有部认为，入定时前五识已然不起，哪里还会说话？既不会说话，也不会听到音声。佛经中有一则公案，有次目犍连尊者对大众说，自己过去曾在池边入定，听到很多龙象的哮吼声。有部解释说，这实际不是在定中听到的，而是出定后听到的。

十二、四谛渐现观(与大乘顿超法门不同)。

四谛观是逐渐地显现，是依“苦、集、灭、道”的次序逐渐明了的，而不是一下子同时明了。这与后来大乘所说的“缘觉罗汉一刹那间获得阿罗汉果”有所不同。

如《大毗婆沙论》卷一云：

给孤独长者，来诣佛所。顶礼佛足，白佛言：“世尊，诸瑜伽师，于四圣谛为顿现观？为渐现

观？”佛告居士：“诸瑜伽师，于四圣谛，定渐现观。如渐登上四桄梯法。”

十三、欲、色界定有中阴(无色界无)。

有部认为，中阴身是欲界与色界受生的众生才有(而且必定有)，在无色界受生的众生没有这种身。他们认为中阴身必“依色处起”，而“无色界无诸色”，因此认为无色界必定没有中阴身。

而大乘认为有没有中阴身是不定的，有些极善或极恶之人便没有中阴身，如往生净土或堕地狱，是直接到所生处。

说到地狱，有人就问：“地狱到底在哪里？”有些故事说：“地面某处突然裂了一个大口子，人就活生生地滚到地狱里去了。”又有说：“地狱就在喜马拉雅山北面。”还有说：“地狱就在离印度金刚座两万由旬处的地下。”但地狱是依随众生的烦恼之心而成立的，在人间很难确定其具体位置。业力未必就要在实有的认知上，真正确立地狱的具体位置。若固化地认为地狱在某个实际的方位处所，处依中观的方法，很容易便能清理掉这种知见。

十四、无想定为心不相应行蕴所摄，有实自体。

“无想定”是一种灭一切心想的禅定，有些外道认为这就是真正的涅盘。有部认为无想定是心不相应行蕴所摄，并且是有实体的。在这里，其实可以对比老子的证境。大乘佛法确定，识蕴的最后定境为“定性声闻”与“定性辟支”的证悟境界。依《楞严经》对五十种阴魔的辩析，老子的证境与识蕴的最后两种境界非常类似，但此点不好确定，能确定的应是老子已证达行蕴空。

十五、四果非定渐得。

有部认为，阿罗汉不一定都是由初果、二果、三果、四果渐次证得的。利根的修行人，也可能会在修学过程中顿证四果。

十六、世尊亦有不如义言。

有部认为，佛有时也说“不如义”的话。比如佛曾问阿难：“现在是不是天在下雨？”但有的宗派认为，“一切佛语皆是出世”。从尊重三宝的角度来讲，佛语的确有这样的意义，即使佛说的方便语，也都具备着出世的作用。但这种说法容易引发潜在的危机。现在一些人不能明白佛说的话，不知道对号入座，说佛的一切语都是出世的、都是解脱的。比如，他们将佛说的“我现在头疼”也看作是解脱的语言，这便有问题。

通过次第学习中观的部派，我们知道，有些是“了义”的说法，有些是“不了义”的说法。对于“了义”和“不了义”，一定要判断清楚。比如，佛说“我现在头疼”，这是在不观察的状态下对世俗谛现象的一个说明。在不观察的状态下，佛可以说“我有头疼”或“我遭受了歹徒的打击”，但这些话不是针对出世说的，即他们是不了义的，要允许他们临时性、方便性地存在。所以这属方便语，不是出世的。

若笼统地认为，佛的这种说法也是出世的，那便是一个稀里糊涂的判断。这个判断有可能导致我们对道次第的混淆、混乱。如果一位修行人在临时选择使用何种道次第时，进行了如此的混乱判断，会使他无法使用合适的修法。该了义时不了义，不该了义时却选取了义的说法，这样便混淆道次第了。

十七、众生依贪嗔等烦恼可获解脱。

《大毗婆沙论》本身还是很科学的，认为正是因为众生有烦恼，所以才能获得解脱。正常状态之下的人，有贪、嗔、痴的三种习气，而且还要有产生和发挥相应习气的根，才有获得解脱的可能性。

比如，有部认为：无根、二根、黄门的人“志性羸劣”，“非律仪器”。如《大毗婆沙论》卷一百二十四云：

问：扇搋、半择迦、无形、二形，受近住律仪得律仪不？答：应言不得。所以者何？彼所依身志性羸劣非律仪器。亦不能为不律仪器。如鹹卤田嘉苗秽草俱不生长。

卷三十五云：

所搋、半择迦、无形、二形……意乐轻动所作劣故。

而且也无法得到暖、顶、忍、世第一法的加行位成就。如《大毗婆沙论》的异译本《阿毗昙毗婆沙论》卷三云：

黄门、般吒(有男形不能男有女形不能女)、无形、二形，不能生暖等四善方便法。

男士要有男士的根，女士要有女士的根；男士要有男士的习气，女士要有女士的习气。具备这些生理和心理习气的表徵、一切都正常的人，才可能获得这些成果，有些欠缺诸根的残疾人注定当生得不到这些成果。

十八、涅盘实有自体。

有部基于诸法实有的论点，将世间现象一一予以分类说明，包括涅盘。他们认为，涅盘属于三种无为法(虚空、择灭、非择灭)中的择灭无为，实有自体。这与“灭法非有无”的大乘观点当

然有距离。

通对这些观念的了解，我们可以知道，早期的佛教概念也有不够圆满之处。因为他们要基于色身与各种根的实有，所以带来了这些问题。

尘刹构成的世界

《大毗婆沙论》中的这些观念，《俱舍论》总结为：

极微微金水，兔羊牛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为弓量，五百俱卢舍，此八逾缮那。

这是对《大毗婆沙论》中介绍的长度，宽度，时间的过去、现在、未来等世间知识的大致归纳。

“极微尘”是最小的单位。七个极微尘是一个微尘量(他们说得非常具体，如果说到极微尘是实有的，便具体指出它到底有多大)，七个微尘是一个金尘，七个金尘是一个水尘，七个水尘加起来相当于一个兔毛尘，七个兔毛尘有一个羊毛尘那么大，七个羊毛尘有一个牛毛尘那么大，七个牛毛尘有一个隙游尘那么大。

隙游尘是能在空气的缝隙中游走的尘土。牛毛尘、羊毛尘、兔毛尘是可以在牛毛、羊毛、兔毛尖上停住的尘土。水尘是指能在水分子与水分子之间自由出入的尘土。金尘是指可以在黄金的缝隙中穿越的尘土。

隙游尘飞散到空中，人的眼睛基本是看不到的，而且一个隙游尘相当于823543个极微尘。这是《大毗婆沙论》提供的数字，这是确定的，不是虚指，而且提供了计算的具体比例。823543，是按照《大毗婆沙论》的方法从头到尾计算出的数字。一个隙游尘相当于823543个极微尘，可想而知极微尘有多小。

从时间方面，也能得到一些相关的结论。《俱舍论》总结了《大毗婆沙论》中关于时间的说法：

百二十刹那，为怛刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，三十昼夜月，十二月为年。

什么意思呢？这里有一个表达时间量的新词——腊缚。

首先成立的概念是“刹那”。一位壮士用力弹一下手指，一个刹那相当于这个时间的六十分之一。“刹那”是时间上一个很重要的单位。

一百二十个刹那为一个怛刹那，六十个怛刹那为一个腊缚，三十个腊缚为一个牟呼栗多，三十个牟呼栗多是一昼夜，三十昼夜是一个月，十二个月是一年。

如此推算，一个刹那的时间约为0.0133秒，这个数字不是约数，是一个计算得出的确定数字。

一个怛刹那是1.6秒，一个腊缚是1分36秒，一个牟呼栗多是48分钟，一昼夜是24小时(到这儿就与现在的时间单位差不多了)，一个月是30日，一年是12个月(这与现在历法时间单位基本一致)。

这里确定了两件事情：极微尘和刹那。

由如上的分析方法，可以得到这两个概念，但它们究竟是怎样的？《大毗婆沙论》说，现在还没有找到更为科学的方法，让一位凡夫也直观地感受到“刹那”这么短的时间，也无法让一位凡夫看到“极微尘”这么小的形象。

但对于极微尘提供了一个说法——“至小无内”，小到你无法找到它的里面，这是最小的实有。短则短到你无法再找到它内部的瞬间，这叫做“至暂无瞬”。

一切事物的存在，超不出时间和空间这两种形式，而且时间和空间是决然不能分开的。所以，佛经中常常将“尘”和“刹”放在一起，“尘”是指微尘，“刹”是指刹那。观察事物时，为方便起见，可以从时间的方向入手，也可以从空间的方向着手了解。

《大毗婆沙论》还有一个观点：无为法没有刹那性。就是说，所有的无为法没有时间轴上从第一到第二推动的间接作用。从时间方面，无为法找不到刹那性；从空间方面，无为法找不到极微性。所以，无为法是超越时间和空间的一种成果、一种概念。一个人若得到了无为法，他就得到了“至暂无瞬”的瞬间，得到了“至小无内”的内在空间，这是对无为法的确定说明。

有部的二谛标准

最后，需要注意《大毗婆沙论》关于二谛标准的看法。毗婆沙师认为，所谓世俗谛和胜义谛的标准，便是“失觉”和“不失觉”(对觉悟的失去还是对觉悟的没有失去)。所以，虽说是“假有”或“世俗有”，但与他们主张的“二谛诸法都是有作用的‘实物的有’”的含义并没有区别。

进一步，就是说一切法都有作用，所以二谛诸法都有作用。世俗谛有世俗谛的作用，胜义谛有胜义谛的作用。胜义谛指的是无为法，世俗谛是由实有的“极微”和实有的“刹那”交叉构建

出的世间。

世俗谛一定实有存在，绝不许任何人说世俗谛可有可无或无自体，它一定有自体。在时间方面，胜义谛的无为法找到了“至暂无瞬”的瞬间；在空间方面，则找到了“至小无内”的内在空间。

所以他们认为，胜义谛的标准和世俗谛的标准没有任何冲突，基于世俗谛完全可以找到胜义谛。但若按大乘说法，基于这样实有的世俗谛，无法找到胜义谛。

还有一点需要注意。虽然是本着寻求事物自相的道理而建立二谛，但二者不同。前面是看事物本身能不能得到固有的最小物质，这是一种分析的方法；而修行获得无为法，却是从心法方面入手。世间的法已没有推求的必要，确定其实有即可。但我们对世俗谛容易产生错误理解，产生了错误怎么办？就用“极微”与“刹那”的方式修正这种错误。确定了世俗的时间和空间都实有，这就是正确的世俗阶梯。由这样正确的世俗阶梯，再到心法上修行，就能得到胜义谛。这与大乘的方法论也彻底相反。

这是根本说一切有部所依据的《大毗婆沙论》。表面看几十分钟就介绍完了，但若要全面地学习一遍的确很困难，仅是其中的时间概念，恐怕就要抱着两卷论文，在计算器上将手指敲麻才能弄清楚。因为他们认为是基于实有的，所以说得非常具体，可以算出来。《大毗婆沙论》也非常严谨，这些比例关系一点都不能弄错。

《大毗婆沙论》认为，确定了二谛的实有，世俗阶梯才对胜义谛有用；如果不相信二谛的实有，那么对世俗谛的理解，丝毫无助于胜义谛的修行。所以越执着实有，越有助于修行的成功；越执着因果实有，越确定“造了因就一定会得到一个实有的果”，离修行便越近。

经量部的宗依

后来，世亲菩萨在此基础上对《大毗婆沙论》论义进行调整，写下《俱舍论》，另一位论师诃梨跋摩又写出《成实论》。这两部论是经量部的思想来源，时间约在佛灭度后九百年。他们是基于《大毗婆沙论》的，但世亲菩萨觉得《大毗婆沙论》中有一些不够圆满成熟的观念，所以造了《俱舍论》。在《俱舍论》基础上，后来又产生了《成实论》。

《俱舍论》主张的“有”与《大毗婆沙论》主张的“有”有所不同。当时，小乘的一些僧众相信《大毗婆沙论》，对《俱舍论》不以为然：“《俱舍论》改变了《大毗婆沙论》的主张，这还得了？现在一个人随随便便写出的一部论，就能改变万圣千贤的共同主张？”

当时有一位众贤论师造了《俱舍雹论》，他与批评《大毗婆沙论》的人论战：“我要将你们都挽救回《大毗婆沙论》中，让你们舍掉所有的邪见。”

同时，另一位论师诃梨跋摩造《成实论》，创立了小乘的空观理论，以此来抵抗一切有部“诸法实有”的理论。就这样，在论证《俱舍论》、《大毗婆沙论》这些论典的过程中，不停地有新观念产生。

经部的很多论师对《俱舍论》和《成实论》情有独钟，他们认为这两部论才是进步的，且与佛所说的大乘经论没有太多鸿沟，彼此可以沟通。对于《大毗婆沙论》，他们认为可能还是有问题的。

《俱舍论》和《成实论》的成型，产生了什么结果？结果是：凡在物质世界可被安立为实体的法，《俱舍论》都不予辩破；凡在物质世界不可被安立为实体的法，都予以破之。比如，认为概念性的法是实有的，这是不对的：心里想的红色杯子，这是概念性的，并非实有，就要破掉它。

实体的法上有作用，能生生不息、无常发展的，这属于胜义谛；没有作用，不能发展产生果实的，属于世俗谛。生生不息地发展，到了最后便能得到胜义谛的果实。比如，在修行中，对世间的了解在不断改变，了解的“生生不息”是什么？生生不息是过去对世间的理解是不成熟的，这种理解会逐渐靠近无为法，实有的微尘和刹那最终都要归入无为法，像这样确立的就被称为“胜义谛”。其他不能发展、不能产生果的所谓无情物的世间，属世俗谛。

《成实论》和《俱舍论》的主张有了初期的一些成果，很多人开始来学。从初期到中期的发展，便是唯识宗逐渐兴起的过程。那时有很多论师出现，尤其到了晚期，对《大毗婆沙论》进行比较与讨论的场合也多了起来。若就接近大乘的程度，晚期的《成实论》比《俱舍论》更精到。例如：

第一，《成实论》认为虚空的体性不真实。若说世间一切实有，那么虚空怎么办？微尘也是虚空的本质？那不行。《成实论》果断地修改了《大毗婆沙论》的说法，认为不能将虚空确定为实有法。

第二，《成实论》认为受、想、思考中没有色法。受、想、思考时，即便看到了外境，产生了一个影像，这个影像也不是由微尘构成的，这个信息无须由极微的一些小微尘构成，这里没有色法，没有物质的东西。

第三，《成实论》认为没有无表色。“表色”是什么意思？“色”是实有物质，“表”是表现。“有表色”是说，凡是一个物质是真实有的，它就能表现出来，你就能发现它。“无表色”是说，这个物质虽然有，但它像“暗物质”一样存在，发现不了它的踪迹。

《成实论》认为，无表色是不存在的。“有表色”和“无表色”是《俱舍论》中成熟的概念。很多学物理的人喜欢讨论这个问题，就是有的物质即使存在，但它没有形象，看不到，发现不了，这可归为无表色。但当《俱舍论》提出“无表色”这一概念时，《成实论》便果断地将它修改了，说无表色这个概念不存在：既然是实有法，它便已表现出来；既然没表现出来，那就根本不存在无表色——没有那种表面上看不到、实质上存在的事物。

第四，《成实论》中还有这样的说法：过去、未来不是实有。这点对《大毗婆沙论》的修改，非常进步。虽因缺乏理论基础为后盾，《成实论》无法转移现世的实有，无法进步那么多，但很勇敢地将过去与未来的实有都放弃了，这点是《成实论》对《大毗婆沙论》观念的大胆改变。

第五，这种说法就更令当时的小乘咂舌：没有实有的本体，对世间实有的法，找不到它根本的本体。这一点便让很多人对经量部丧失了信心，认为经量部的说法怎么与北方佛教一模一样？该不该确定它是佛所说的法呢？

唯识宗的宗依

基于《成实论》和《俱舍论》，出现了唯识宗的《瑜伽师地论》和《唯识三十颂》。玄奘大师当年认为，中原的道次第不具足，《瑜伽师地论》便是西行求法的法本之一。

当时，《瑜伽师地论》的地位为什么如此重要？《大毗婆沙论》中，五百位大尊者的智慧才建立起完整的修行体系；后来经过调整和完善，《俱舍论》与《成实论》才将《大毗婆沙论》中一些不够完善的体系真正完备起来；到大乘佛法兴盛时，这部论完美地整合了小乘佛教体系与大乘的了义概念——所需要的道次第的严谨性和了义水平都具备了，这部论当然就重要了。所以，《瑜伽师地论》的出现，对大乘佛法的发展至关重要。

对于唯识宗依据的一些思想，中观师为什么还有所评议？其实，是有所评有所不评，对《瑜伽师地论》尤其如此。《瑜伽师地论》的实际作者是无着菩萨，他是一位完全顺应大乘的菩萨，其思想源于弥勒菩萨。传说他每晚升兜率内院听弥勒菩萨讲法，回来后记录下来，写出这部大论。所以，中观派对《瑜伽师地论》的主要观点是不破除的，也可说是“密护”这一派的主张。

《瑜伽师地论》使用了“自证分”、“阿赖耶识”及三种自性(圆成实自性、依他起自性、遍计所执自性)的概念，使用时又详加说明：这些自性都是无自体的。

那么为何还要使用这套概念？这是凡夫修行的需要。对无着菩萨所立的这系唯识，事实上，中观没破过，包括对《楞伽经》也是如此。《楞伽经》中明显地记载，佛也亲口说，如来藏的本性为空，其与外道所说的神我本性不一样。对这一点，中观师也都认可。

至此，我们已了解了持他生见的主要经典及其思想来源。

第二十一讲 四部纷争，二谛解围

缘何无惧风暴？因为无处躲藏

“生死”是什么？

通过反复学习和探讨，最终得到一个结论：无常，是我们生死的面目。

那么如何回避无常，摆脱无常？到最后，中观也没有告诉大家“如何躲避能解决问题”，而是要你去理解什么是无常。学这门课，是无处躲藏的：难学要学，难做要做，难行也依然要行！

历史上，成吉思汗在扩大自己的武装，逐渐统一各大部族期间，曾有个叛变的朋友与之交战，最后那人被捕。成吉思汗决定释放他。

临行前，他问成吉思汗：“我跟你打仗时，风暴来了，我的士兵怕风暴(在大草原上没有人不怕风暴，风暴来了，人命很难保全)，但你为什么不怕，而且你的士兵也不怕？”成吉思汗回答他：“我不是不怕风暴，而是因为无处躲藏。”

现实生活摆到面前，就是如此，无常的现实就是一场场风暴。因为无处躲藏，你必须想办法，必须理解用什么方式才能解脱生死，逃出三界牢狱。既然无处躲藏，若再以侥幸心理，寻求生活中一点点无义的安全感，这样恐怕很被动，无济于事。还是要借用佛法的方式，建立正见、正行，以此来解决我们的生死困惑。

我们所说的四部宗派

往下的学习，从中观的破他生部分继续向前推动。破他生的部分，首先要了解他生的主张，在目前的生活中，它的影响面是什么，有哪些范围。了解这些现状后，容易解决问题。学习破他生，不要只学印度人怎样破他生，也不要只学西藏人怎样破他生，或古人怎样破他生。最关键的，要学会现在该怎样破除他生邪执。

这是个大概念，应用中却异常具体。要破他生就要了解他生，进而要首先了解四部宗派。四部宗派涉及的一些经论和观点中，哪些是要解决的问题，哪些是与正见有关、需要保护的内容？我们用一张表格加以归纳说明。这张表就是学中观见所要关注的四部宗派的思想和涉及的经论(见表21-1 四部宗派与本处所依七主论列表)。

表21-1 四部宗派与本处所依七主论列表

表21-1 四部宗派与本处所依七主论列表

有人提出：“学习中观课程，讲到四部宗派，要不要看法尊法师的《四宗要义》？要不要翻译藏传佛教的四部宗派要义？”我认为，“那当然是需要的，但只是参考。”他们又问：“为什么只是参考？四部宗派不是西藏才有吗？”这就是外行话了。汉传佛教从来不缺乏四部宗派的思想依据，而且在汉传佛教的发展过程中，四部宗派的思想体系更加丰富多彩。这是必须要了解的，它与我们血脉相连。首先要了解，在汉传佛教范畴内，该如何安置四部宗派，该如何了解他们的观点。

这里所列四部宗派及其所依七种主要论典列表的名目和藏传佛教四部宗派的名目有所不同。

有部与经部所依之论典

根本说一切有部代表经论：《大毗婆沙论》

根本说一切有部(有部)的代表观点，用《大毗婆沙论》来说明。

经量部代表经论：《俱舍论》、《成实论》

经量部的观点，基本来源是根本说一切有部。可以说，经量部是在根本说一切有部的思想基础上发展起来的，没有有部，也就没有经量部了。而且，经量部是对有部持着谨慎批评的态度而整理出的一番新思想。这是经量部出现的来由。所以，如果没有根本说一切有部的《大毗婆沙论》，就不可能有经量部的《俱舍论》和《成实论》。

前面说过，藏传佛教缺少《大毗婆沙论》。除法尊法师外，历来诸位论师都没有从梵文、汉文的典籍中翻译过去。所以，这部分思想在藏传佛教中，不如汉传佛教丰富。两百卷的汉译《大毗婆沙论》洋洋洒洒，一打开就能知道，过去的根本说一切有部，迦腻色迦王用王权摄持五百尊者所作的《大毗婆沙论》，是何等浩瀚！所以，四部宗派中使用的《大毗婆沙论》是藏传佛教论藏缺乏的内容。这也是汉区中观课与藏区中观课另一处差异。

唯识、中观二宗所依

唯识宗代表经论：《瑜伽师地论》、《唯识三十颂》

《瑜伽师地论》是玄奘大师辛辛苦苦去印度取回的，是中国佛教完全体系化的重大成果的代表作。该论是无着菩萨代替弥勒菩萨说出的。所以，在过去的经论传承中都说：《瑜伽师地论》由弥勒菩萨亲讲，无着菩萨每夜到兜率内院去听，然后记录下来。《瑜伽师地论》对于修行的次第走的是另外的一大轨，用唯识的方法将严密的道次第讲得淋漓尽致。

《唯识三十颂》是与前面经量部有关的一个人作的。无着菩萨有个弟弟，叫做世亲。世亲菩萨早年学习小乘佛法，与无着菩萨所学的大乘佛法距离甚远。无着菩萨经常劝弟弟归入大乘，但世亲菩萨一直放不下。世亲菩萨一直研究《大毗婆沙论》与根本说一切有部的思想，之后他发现根本说一切有部的思想有问题。他深入该部僧团生活了很多年，将有部的观点了解得非常清楚，并作了一部《俱舍论》。

《俱舍论》虽然依从有部思想而来，但却与有部产生了根本分歧，有部的很多论师造论攻击《俱舍论》，比如众贤论师曾作《俱舍雹论》。在论战中，《俱舍论》本身的思想得以成熟，篇幅也越来越大。最后，世亲菩萨以《俱舍论》闻名于当时社会。

后来，在《俱舍论》与《大毗婆沙论》基础之上成熟了一部论，称作《成实论》，诃梨跋摩论师作。(他的思想在这两个表格中，我们后面再讲。)可以说，《俱舍论》与《成实论》都脱胎于《大毗婆沙论》。就观点而言，青出于蓝而胜于蓝。

根本说一切有部并不代表所有初转法轮的佛教或南传佛教。比如，现在斯里兰卡佛教群体的一些主张，便与根本说一切有部和《大毗婆沙论》不同，其中区别是不小的。阿育王时代，曾有一部分上座部的大德到斯里兰卡一带弘法，之后与印度的佛教界断绝来往。所以，那部分的思想就在斯里兰卡保留下来。虽然同是在上座部的范畴之内，但有些见地与根本说一切有部大不相同，因此不能一概而论。这其中的区别，现在很多斯里兰卡的巴利语系教典已经译成了汉文，我们可以与《大毗婆沙论》进行对比。

唯识宗《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》的产生过程：世亲菩萨年轻有为，其论着《俱舍论》产生的影响特别大。但他整个年轻时代都没有接受哥哥无着菩萨的建议，一直都没有研究也没有皈依大乘佛法。晚年时，他发现自己的《俱舍论》有很多观点与哥哥差距太远，也有很多不切实际之处。于是开始向哥哥请教，也来了解无着菩萨研究的大乘佛法路线，最后皈依学习大乘。

《唯识三十颂》是世亲菩萨对《瑜伽师地论》这一系列思想的归纳与总结。他是个天才，将卷帙浩繁的《瑜伽师地论》归纳为三十颂。在印度有十大论师用十种不同的方式对三十颂作了注解，这十种注解加起来比《瑜伽师地论》原论篇幅还要大。玄奘大师曾翻译过这三十颂，同时也翻译了注解。

玄奘大师与窥基大师做了一项工作，将《唯识三十颂》与十大注解综合编成了一部论，称作《成唯识论》。可以说，《成唯识论》代表着玄奘大师以后中国唯识宗的教理结构，当时被称为“经依”(经典的依据)。唯识宗的经依来源于此。《成唯识论》的集大成，实际来源于《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》。

唯识宗这两部论典是怎样形成的？先有《大毗婆沙论》，根据《大毗婆沙论》，世亲菩萨写出了《俱舍论》。诃梨跋摩论师又根据《俱舍论》与《大毗婆沙论》写出了《成实论》。无着菩萨接受弥勒菩萨的教诲，结集成《瑜伽师地论》。晚年时，无着菩萨劝请弟弟着作《唯识三十颂》。《瑜伽师地论》、《唯识三十颂》的原着及十大注疏全都被玄奘大师译成汉语。之后，师徒二人才整理出《成唯识论》。《成唯识论》的成书是在中国，是中国唯识宗的“宗依”。

中观代表经论：《中论》、《入中论》

四部宗派要了解的最后一部分是中观。这里没有将“中观六论”等诸论都列出来，要研究的对象很简单，只有两个：《中论》与《入中论》。

四部宗派的主论之作者

佛灭度后，迦腻色迦王特别崇信佛法，同时又有很大权力，在位时想要做点有功德的事。什么事？就是将佛法的正见统一起来。宗教能够统一，这种功德非同寻常。他花了很大精力，利用王权组织五百位尊者结集《大毗婆沙论》。

据说，五百尊者绝大多数都已证果，因为迦腻色迦王当时要求证果以后才能参与。《大毗婆沙论》中佛的原话比比皆是，经过结集后井然有序。它的内容涉及佛法与三宝的起源、义理和例证，将佛的生平教化连贯了起来。《大毗婆沙论》使初转法轮的基本教义有序化。

在迦腻色迦王及其后的一段时间，《大毗婆沙论》一直是最权威的有部论典。可以说，谈到根本说一切有部，那就是《大毗婆沙论》，有部的思想悉数囊括其中。人们可以加入到有部的僧团参学，也可以回去敬阅这部论书，这是可以互相取代的。

前面说的世亲菩萨，在有部的僧团中有着足够的生活、辩论与学习经验。他觉得有部与完整佛法、佛的原始教化还有所不同，还有言不尽意及需要完备的地方。所以他又进行了一次梳理。两百卷的《大毗婆沙论》结集为《俱舍论》，篇幅大大浓缩，而且观念更加明晰、更加清楚。

《俱舍论》成书后，引起了极大关注，很多观点直接向《大毗婆沙论》提出挑战。《大毗婆沙论》一系的论师，向世亲菩萨问难，《俱舍雹论》一类的论典不在少数。那个年代，世亲菩萨写这部论来弘法，阻力也很大，他不断地要接受挑战，经常有论师来找他。

诃梨跋摩论师向大乘佛法更进了一步，他对于《俱舍论》与《大毗婆沙论》的观点都有超越。这一点，在《大毗婆沙论》与《成实论》激辩论题列表(表21-2)、经量部的《俱舍论》与《成实论》比较列表(表22-2)中会讲到。由此，有部和经量部形成了。

唯识宗《瑜伽师地论》的作者，一说弥勒菩萨，一说无着菩萨。传说无着菩萨常晚上入定，到兜率内院听弥勒菩萨说法，回来后记录下来。这与龙树菩萨写下《华严经》的经历十分类似。

晚年的世亲菩萨写了《唯识三十颂》。《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》，使唯识宗的教理框架完全定型。在此基础上，因明学派的两位重要人物——法称论师与陈那论师，对唯识宗作了最大的贡献，使用因明的方式，对唯识宗修行教理的可行性进行了定位。他们用“语言”的常规表达模式，用“常识”性的基础知识，以人人都需要接受的常规文化方式，定位唯识宗教义，使唯识宗的影响力在当时越来越大，最终可以和中观这一派系抗衡。

中观是中世纪印度最主流的佛教教义。中世纪后期唯识宗的教义占上风，所以玄奘大师去印度，看到的更多是唯识宗兴起的辉煌，也确定了他向中国传递的经典以唯识为主要方向，列入他的翻译目录中的唯识经典几乎都翻译过来了，而与中观相关的论典就没有翻译。

四部宗派主论之作论年代

如果论年代，最早的还是《大毗婆沙论》，造论年代约在公元2世纪，佛灭度后600年左右。佛灭度和应化的时间在历史上的争议还是不小的，这里沿用的是较为公认的说法。经量部的《俱舍论》与《成实论》，成书年代大约比《大毗婆沙论》晚300年，《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》也基本如此。

《中观论颂》的成书时间较早，《入中论》则稍晚。月称论师在那烂陀寺的弘法时间是公元600 - 650年左右，所以《入中论》成书较晚。6世纪的印度属于弘扬佛法的中间时期，同时期的中国则距离佛法高峰很近了，早期的弘法高潮已经过去。僧肇大师是公元400年以后的人，月称论师活跃于公元600 - 650年，也就是说，僧肇大师以后两百多年月称论师才出现。《肇论》的辉煌在中国思想史上是独一无二的，不可能被超越。尤其在六家七宗盛行时，将受中国诸子百家思想影响的“老庄文化”进行了一番整理，使其归入般若法海，功德无人能比。

如果就四部宗派的代表观点来讲，他们各有说法，在学习这些代表观点时要有心理准备：他们的思想肯定不会特别一致。比如说外境实有，根本说一切有部以此作为胜义谛，证悟胜义谛时

还发现一切都是真实有的。这是根本说一切有部最具代表性的一个观点，但也很难保证，有部中忽然出现一个不这样想的人。

所以这里所说的四部宗派思想是大概的、主流的，知道主流思想的差异即可，千万不要认为有部所有人都是这么想。有部的僧团中，也存在相互矛盾、彼此不能接受的思想。我们所说的四部宗派，都仅为其主流思想而已。

而且，这里所讨论的资料既有引用藏传佛教的，又有早年印度的，还有现在汉传有而藏传没有的。这种四部宗派的确定方法与藏传佛教有很多不同，尤其对根本说一切有部思想的了解，我们引用了大量《大毗婆沙论》中的资料，而在藏传佛教中并没有。《大毗婆沙论》所记录的有部思想是十分确凿的。

主论之代表观点

根本说一切有部的代表观点：唯“我”是假，诸法皆实，乃至无论色、心、三世有为、无为法都实有。此论以立“诸行无常”为主。

“诸法皆实”是一切有部的根本观点。它的“诸法皆实”到什么程度？即使证悟了老子说的“无为”，证悟了“道可道，非常道”那条“非常”的“道”，如果依有部的说法，它便不只是一个“道”、一个概念而已，一定有实体存在，或在身体中，或在脑海中，或在某个地方，有一个可以把住的实物在那里，或有形象，或有味道，或有色彩，或能感知，或能让你咀嚼，是形而下而非形而上的，所以根本说一切有部对于色法、心法、三世的有为法、无为法，都确定为实有。

唯独有一个是假，就是“我们”的“我”，自我的这个概念是假的。但是所证悟的无为法一定是实有的。比如，他们认为虚空一定是实有的，只是虚空的形式未被理解而已，或称为“无表色”，就像现代物理学中的“暗物质”一样，它是实有，只是发现不了它的形式而已。

从头到尾，根本说一切有部的思想根源中“实有”的观点很明朗，它是不是拿“实有”在为某种思想服务？

的确如此。为什么要确定“实有”？因为佛曾说过“诸行无常”。整个《大毗婆沙论》基于“诸行无常”来进行编辑，将佛语中与“无常”有关的教诫全然编辑到一起，重点突出佛所说“诸行无常”的法义。

这样一来就好理解了，既然要确定“诸行无常”，肯定是实有的物件在互相替换，这才称为“无常”。如果如梦如幻，又在替换又没在替换地可虚可实，“无常”就不好理解。比如一个房间，今天搬进来一个人，明天搬出去一个人，后天再搬进来搬出来，这些人都是真实存在的，搬来搬去所以无常，就容易确立“诸行无常”。在这个前提之下，根本说一切有部的论师立“诸法皆实”就可以被理解。因为只有所有的事物都真实存在，基础和基础上的所立都真实不虚，才能确定“无常”的关系。

就像做生意，亏了挣了，一定是亏得很痛心，挣得很痛快，才能对无常认真，对无常理解深刻。为什么？因为你是有投入体验的，“亏”和“挣”都是真实不虚的。因为“真实不虚”，所以印象深，才能接受这是事实，心里的“无常”才刻得深。

所以，根本说一切有部认为“唯我是假，诸法皆实”是关键，乃至认为无为法都是实有，都不许说它是假。如果让毗婆沙师来评价中国老子的观念，一定会说他所证悟的无为法也是实有，在“一个地方”放着、存在着。

经量部的代表观点：皆许无方分极微与无时分刹那为实，以实有为胜义，不实有的，实乃兔角，虽言世俗，不可称谛。“灭”谛实有，乃是果位。

经量部的代表观点与《大毗婆沙论》也存在很多相同点，比如无方分的极微与无时分的刹那。在前面详细讨论过，微尘的不许再分，时间的不许切割，都有个最小单位一定切不开。对这件事的确定，经量部的《俱舍论》、《成实论》与《大毗婆沙论》贯穿一气，前两部论完全是对《大毗婆沙论》思想的照抄。

也有不同之处：凡是不能被确定为实有的，便认为是“兔角”。有很多事物在世俗中是不能被确定为实有的，比如一个人的祖先过世了，虽然他曾经存在过，但在今世的空间中找不出来，对于现在来说是不实有，他们认为这就相当于“兔角”——根本没有。被否定掉了，这种祖先的概念无意义。即便说他是“兔角”，说他是在世俗中存在的事物，但也不能称“谛”，这不是真理。

只有“灭谛”是实有的，“灭谛”的证悟不是实物，但它实有，是果位，是唯一被确认的。除此之外，凡是不实有的事物都一概地否定，都说它们是兔角，说它们不同于真理。

唯识宗的代表观点：唯遮境有，识简心空(实有外境可破掉，假名外境破不尽)。

唯识宗的观点比他们进步了很多。唯识宗有八个权威的字：“唯遮境有，识简心空。”若说外境真实有，唯识宗不同意。为什么唯识宗立宗要用“唯识”这两个字？第一个字是遮挡外境的

，只有“识”是真的，外境是不真的。“识简心空”：识为了简别心空，简是简别。外境不可能有，识一定是有的，要说心是空的就不对，用识来批评“心是空的”这种说法，灭掉一个立一个，灭了外面立里面的。所避免的是对外境的执着，然后建立识的实有。建立的是哪一部分识？是最终的识和向下生起世间一切的自证分。实有的外境可以破除掉，假名的外境破不尽。

《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》的思想比“唯遮境有，识简心空”进步一些，与中观是有距离的，是世亲菩萨的唯识宗。论师晚年之前宣传的唯识宗，是中观要评论的，因为有问题：遮外境而立“识”的真实存在。

《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》这两宗的思想虽然顺着“唯识”的大轨道在走，但是有个特点：虽然说外境不真，但内心也不真。简别的“简”字就成为关键。世亲菩萨在这个字上的变化最大，年轻时认为识不允许有心空，晚年对“简”字就容易理解了，他接受了心空。他说：如果外境是假名，心也是假名；如果外境不实，心也不实，外境真实，心也真实。它们变成了观待、对待的关系，就像水涨船高，同时起同时落。变成这种关系以后，就不会与中观那么冲突。

作为唯识宗的两位代表人物，无着菩萨与世亲菩萨又提出：虽然外境与心是同时生起，同时隐没，但有主次，是以心为主的。所以，“以心为主”就成为唯识宗的思想主流。唯一不同于中观的是“以心为主”，其他都一样。

中观唯独有一个不破的宗派思想，就是唯识宗无着菩萨与晚年世亲菩萨的“以心为主”的心境观待(心境对待而生，心境对待而灭)的。所以不要误会月称论师，千万不要认为“月称论师喜欢争论，什么都要破”。

月称论师对符合中观见、符合佛陀心地智慧的宗派特别维护，尤其《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》中所透出的“以心为主，心境观待”的关系，月称论师认为这种观点与中观的观点没有什么区别。中观没有说“以心为主”，但事实上，无论“为主”与否，心境的观待关系是确定的。

中观的代表观点：以唯字说明，唯字不是用来破实有外境，亦无内识可立。识境观待，仗缘而生，内外对待，以心为主。

《中论》出现得早些，《入中论》出现得较晚。仗缘而生，内外对待，同时也强调“以心为主”。中观的“以心为主”，与前面的“以心为主”有所不同，这是为了修行的方便。准确地说，唯识是“以识为主”，中观是“以心为主”。

既然相互观待，为什么要分主次？

中观有自己的目的，月称论师与龙树菩萨都有自己的目的。所谓“冤有头，债有主”，我们想要脱离轮回而修行，总要找到根源，到底在哪里修？到底出问题的是谁？罪魁祸首要抓一个，总得有个下手处。“以心为主”是中观的下手处，它是为了强调下手处的所在，带着我们去研究这个问题。虽然是观待关系，研究完了以后，对我们有什么用？若不能弄清修行下手处，明白的道理也是空的，也是白费的，还不知道怎样去实践。这里，“以心为主”成为中观的一个用心方法。

上表是将中观课堂上所要使用的四部宗派主要的观点与所依的经论进行列表(见表21-1 四部宗派与本处所依七主论列表)，是理解破他生的重要步骤。看到这个列表后，才能明白后面的《大毗婆沙论》与《成实论》激辩的问题列表、经量部《俱舍论》和《成实论》的比较列表，这两个表才能读得下去。这两个表格说起来比较简单，但是内容非常丰富，基本是将他们最有代表性的观点罗列在这里。

所以学中观，实际不只是学《入中论》这一部论，需要认真去读的经论至少要一百多种。比如：若不理解《大毗婆沙论》，我们无法确立对有部的观点的信念；若不理解《成实论》，我们也接受不了佛教如何从经量部过渡到大乘的发展过程；包括后面的《俱舍论》与《成实论》也需要理解。

《大毗婆沙论》与《成实论》激辩论题(表)

表21-2 《大毗婆沙论》与《成实论》激辩论题列表

表21-2 《大毗婆沙论》与《成实论》激辩论题列表

在有部中《大毗婆沙论》最权威，经量部中《成实论》十分权威。经量部有一些大乘佛法的倾向，这种倾向就完全表现在《成实论》上。所以，将《大毗婆沙论》的主要观点与《成实论》作对比是必要的，否则这两部论长在哪里短在哪里，都不清楚。口说无凭，要拿证据。从哪两个方面作对比？

第一，讨论现象界的法体是假还是实。现象界中的一些事物，是假名还是真实有？

第二，讨论诸法所依(的心)的问题。诸法的所依是什么？是我们的心。这是交代“诸法依心”这种观点。《大毗婆沙论》是承认这种观点的，所以，这是要讨论的第二大类问题。

一、讨论现象界的法体是假还是实。

1.《大毗婆沙论》：一切诸法皆是实有(卷十六)。

《成实论》：其中少法非实有体。

认为一切诸法皆是实有，这是《大毗婆沙论》最常见的观点，也是最主流的观念。为推出“诸行无常”这一法印，它将所有的法都列为实有。所列是卷十六中一句话，在其他卷中反复出现、反复证明。对此说法，《成实论》针锋相对地提出了意见，说“其中少法非实有体”。现象界中的万法，有少部分的法并不是实有的。两边就这个问题争论了很多。

2.《大毗婆沙论》：因缘中，若性若相皆是实有(卷十六)。

《成实论》：因缘非实有物。

《大毗婆沙论》认为，不管什么法，它的性和相都实有。“性”是体性、实质，就像一个人，肉体凡胎，这是人的实质。实有，就是肉体凡胎实有。“相”是形象，跟它有关的形式。就现在普通学人的观点来看，这个说法肯定有点问题，怎么能认为所有的事都实有呢？《成实论》就很尖锐地提出：因缘法是不实有的。

3.《大毗婆沙论》：身力劣有定自体，触处所摄(卷三十)。

《成实论》：力劣无定自体。

《大毗婆沙论》认为，人身体的强弱是有定的，归“触”的法类所摄。而《成实论》认为，“力劣无定自体”。其中隐含着一层意思：身体的强弱由因缘定，不是天生哪一个人就该强，天生哪一个人就该弱。

4.《大毗婆沙论》：三种灭皆有实体(卷三十一)。

《成实论》：三种灭非实有体。

三种灭法，即择灭、非择灭和无常灭。

5.《大毗婆沙论》：梦实有(卷三十七)。

《成实论》：梦非实有。

6.《大毗婆沙论》：诸缘性定实有体(卷五十五、一百三十一、一百六十五)。

《成实论》：缘无实体。

7.

《大毗婆沙论》：水镜中影像等皆是实有(卷七十五)。《成实论》：水镜影像皆非实有。

水镜中影像虽然是很小的问题，但我们在生活中会认真考虑吗？佛经中说这些影像都是仗于因缘和合，我们就信了吗？如果有人提出来，说这些影像皆为实有，是不是也有一点道理？不是那么容易被否定，也确实存在这个影像。比如你站在水边，水中确实就存在了一个影像。或者拿摄像机拍下来一段录像，你是不是在里边？你能说这确实没有？如果说没有的，那也得讲出一个道理，说出一个理由吧？这些观念的确立都与背后的思想有密切的关系。看这部论是想朝着哪一方面，想证实什么。

8.《大毗婆沙论》：“谷响”等是实有(卷七十五)。

《成实论》：此等非实有。

“谷响”是一个譬喻，佛经中曾经说过如空谷响、如阳焰、如化城，或如海市蜃楼，《大毗婆沙论》说这些都实有，而《成实论》说都非实有。这个讨论很有意思。

《大毗婆沙论》认为：一世是一世的。前世的事情是前世的事情，有前世的因，就感得前世的外境；今世的心就感受今世外境的业报；来世的心就感受来世的业报。他们认为这些都实有，而且实有到什么程度？后面形成一个推论：既然是实有的，它就不灭。用现在的话说，是停留在过去某一维的时空阶段中，到了合适的时候还会出现。

比如，古代秦始皇曾打过一仗，现在有人看到海市蜃楼，秦始皇的军队在海的上空打仗，他们就找到了依据：“我说它们是永恒存在吧！它存在于不同的时空维度中，所以你平时看不到，因缘和合时还是有可能看到，而且它是真实的，既然存在就不会消失。”

这个观点与《成实论》的观点有明显的区别，两边各有各的道理。如果说，前后世可以互相错位地去了解，比如前世的东西能在今世被发现，好像是实有似的。对于这个现象，《俱舍论》认为不可能发生，实有虽然是实有，但是只能对应于当时的时代。你的实有就发生在你活着的这个年代，你活着的年代过去时，你的实有也跟着你的生命转移了，所以它就不实有了。这些观点的争议是没有止境的。

9.《大毗婆沙论》：成就不成就性是实有(卷九十三、一百零六、一百五十七)。

《成实论》：无实成就不成就性。

10.《大毗婆沙论》：表无表业皆是实有(卷一百二十二)。

《成实论》：无实表无表业之体性。

“表”和“无表”，这两个词用得较多。有形式，有表现，我们能以色声香味触法的形式去捕捉了解的，就是“表”。某种业力有形式，可以去发现它，这是“表”。另外还有“无表”，某种业力没有形式，发现不了它。这就是“表”和“无表”的关系。有表无表业，还有表无表色。这就是事物，能够用形式的方式去发现的事物，还有发现不了的事物，这就是表无表色。

《大毗婆沙论》卷二十三云：起有表业必有俱时名色。

《佛学大词典》释为：能表现在外并示予他人者，称为表业；无法示予他人者，则称无表业。

《俱舍论》卷一则认为：

无表虽以色业为性如有表业。而非表示令他了知。

而《成实论》说无实表无表业之体性。

11.《大毗婆沙论》：诸化事皆是实有(卷一百三十五)。

《成实论》：所化事皆非实有。

别看海市蜃楼就出现一下，“皆是实有”，都存在于那个时空阶段中。拿到《成实论》中，这就是“迷信”。

12.《大毗婆沙论》：触体是实有(卷一百四十九)。

《成实论》：触非实有。

13.《大毗婆沙论》：有为相是实有性(卷三十七、一百九十五)。

《成实论》：有为相是不相应行所摄，皆无实体。

一个人在做某一件事情，这个过程是有为的行相。《大毗婆沙论》认为，有为的行相既然有“行相”，就有实质的色法存在。而《成实论》说，有为相是不相应行法所摄持的一些如幻的影像。“不相应行”是什么？像唯识宗所说，有心法，有心所法，那么它们如何持续下去？心和心所法能持续下去，是因为有“心不相应行法”。“不相应行法”的意思是，念头一个一个地往前走，前念已起后念未生时，是靠什么把这些念头连贯起来？就像佛珠，将它们连成一串，为什么念完了这个，下一个就会跟上来呢？是因为有中间这条线。“心不相应行法”就像中间这条线。实际上，并没有一个真实的事件、物体或生命，只是这些假象被一个不相应行法摄起来，并无实体。

从这里能看出，《成实论》往大乘的倾向已十分明显了。

14.《大毗婆沙论》：一切智皆依有境所安立(卷四十五)。

《成实论》：一切智是缘于“无”境的智。

前面曾说过，“有境”实际是内心对环境的一种判断，不一定有事物存在。我看见黑板擦了，我心里有一个“黑板擦”的印象。因为黑板擦的问题，所探讨出来的“智”就是依于这个黑板擦的印象，“一切智皆依有境所安立”就是这个意思。但这里把问题说大了，它说的可不是一般的智慧依靠有境，说的是“一切智”。“一切智”并不是指你动的所有脑筋、所有的聪明才智，“一切智”是指佛的“一切智”。也就是说，佛的一切智是依据他内心中的一些智慧的形相、他的愿力、他的有功德的发心来建立的，必须要有所依。而《成实论》说一切智是缘于“无”境的智。没有“有境”，“智”不能有所依的外境。

从现象界激辩到心

二、讨论诸法所依(的心)的问题。

15.《大毗婆沙论》：“受想行识”这些法中的“行”，与“器世间”是相应行法(卷七十六、一百三十五)。

《成实论》：“世”与“行”异，世体是“常”，行体是“无常”，诸行(心相续)能从未来世入现在世，从现世进入过去世。

《大毗婆沙论》的观点是什么意思？我们的感受、想法、行动，在“受想行识”中的进展过程中(“行”是进展的过程)，与器世间是相应行法。《易经》中有个很有名的词，叫做“与时偕行”，跟时代匹配着产生行为、动作。“受想行识”中的“行”是与器世间相匹配的。器世间出现一些什么现象，受想行识便产生哪些感受。拿一般的眼光来看，这个说法很正确。

而《成实论》说，“世”与“行”是可以相异的，因为“世”间的体性是“常”，“行”的体性是“无常”，诸行能从未来世进入现在世，能从现在世进入过去世。这是前面对于海市蜃楼问题的探讨，两宗持有不同的观点。若据《大毗婆沙论》，他们不相信今世的人还能发现前世的事情。《大毗婆沙论》认为实有的都是当世的，只是当时保存，转了世以后就是下一世的实有，上一世的实有就无法显现让人了知；隔世的实有，只能观待存在。而《成实论》简单地讲是相信有前世后世了。

“相信前世后世”并不是简单的说法，意味着相信前后世之间可以识知，你从后世可以进入前世，前世可以进入来世。《成实论》的说法让人更容易理解宿命或天眼通，过去未来的事都能知道。就《大毗婆沙论》而言，它只是“相应行法”，不可能产生错位了知。今世的人不可能知道前世发生的事情，不管是爷爷的事还是奶奶的事，自己现在都不可能知道，自己现在能知道的就是自己现在的事，就是现前的事，对爷爷奶奶的事最多是一种联想。

16.《大毗婆沙论》：一切心、心所之间，随其所应，俱时而起无前后(卷十六、九十、九十五、一百四十五)。

《成实论》：诸法生时渐次非顿，心、心所法前后而生。

“心”和“心所”指的是心王和心所。心王是几个大的心，心所是一些小的心。《大毗婆沙论》认为，心王与心所没有前后的问题，不会是心王先起，然后小的念头、烦恼才起。而《成实论》认为，始终是心王提前生起，心所后续生起。无论贪嗔痴也好，喜怒哀乐也好，只要分出了心王与心所的关系，肯定是心王先起，心所后起。

17.《大毗婆沙论》：灭尽定中都无有心，灭“受想”时，心便断尽(卷一百五十二)。

《成实论》：灭尽定中细心不灭，绝对没有“有情而无色”的，更没有“有定而无心”的，如果执着于“有定而无心”，那是命根已断，不是定，而是死。

这是《大毗婆沙论》中对修行问题的确定。至此，对物质、色法的讨论都已过去，从受想行识

开始，讨论的是外境的所依，就是心和修行的问题。这是一个很关键的讨论，“灭受想时，心已灭尽”。有人曾问过，一个人如果进入了灭尽定，将来要出定，是什么让他出定？既然连受想都已经停下来了，行和识是不是也停了？如果行和识都停了，是不是这人就死了，他和定就没有关系了？“灭尽定中都无有心”。既然没有心的行相，心实际上是已经断尽了，但它只是一种定境，不是死亡。

《成实论》说，灭尽定中所灭掉的只是粗心而已，还有一部分的细心保留着。就像闹钟一样，到时会提醒我们出定。绝对没有“有情而无色”，更没有“有定而无心”，比如，我们的心、情、想的业都还存在，但是外境已经断完了，色法已经断完了，没有这种情况。《成实论》不允许这种情况，也不容许“有定而无心”的情况存在。既然有定就一定有心，有个很细的心在那里维持着定境。而且如果执着“有定而无心”，那是命根已断，不是定，而是死。

18.

《大毗婆沙论》：诸异生在凡夫位上，以世俗道即可断尽烦恼、断尽种种结(卷五十一)。

《成实论》：诸异生在凡夫位，以世俗道不能断尽种种烦恼、种种结。

《大毗婆沙论》认为，在凡夫位上用世俗道就可以断尽烦恼、断尽种种结。以现代语言表达就是，不用佛陀的智慧，用世俗的办法就能解决这些问题。而《成实论》说，依这种方式是断不掉的。

各自有理之无穷论战

其他：阿罗汉有无非时死？智与识俱还是不俱？阿罗汉有无屎、尿、唾液？阿罗汉行走离不离地？一切烦恼不善，是还是不是？……

“非时死”是说某位阿罗汉的寿命没有到而遭遇意外灾祸而死亡，比如突然被人拿石头砸死了，或是有位圣者来北京办事，结果遇到车祸死了。有没有这种情况？有没有“非时死”？就这个问题，两边讨论得不可开交。

有人说：“既是圣者，怎么会死在凡夫的世间因缘中？”有人说：“既然是圣者，他为凡夫而来，就肯定会有非时死。证悟的结果是他自己的，但是死不死亡的问题由他对于众生的愿力来管理，死不死的问题不与证悟挂钩。”

另外，还有很多诸如此类的问题，这些都成为他们当时讨论的一些矛盾。比如：智与识俱还是不俱？是不是识一定要灭，智慧才能生起？是不是识不灭，智慧就能生起？阿罗汉有没有屎、尿、唾液？他上不上厕所，吃不吃饭？

阿罗汉走路时离地四寸还是不离地四寸？已经证了果的人是不是一定得离地四寸？有的人说证了果的人一定得离地四寸。对方说，那么佛说的话就是属于妄语，佛说在未来的末法时代中，还有无量的圣者应化，既然在应化，为什么我看不到一个离地行走的人？

还有一个讨论的焦点问题：一切烦恼是不善还是善？有的人说烦恼是不善，烦恼心所全部都是不善的，可有的人说烦恼还是菩提。说火焰不好，可火焰还生莲花。

如此众说纷纭、看似矛盾的讨论得出什么结论呢？

建立二谛，息诸所诤

结论：唯有善加建立“二谛”智慧，才能平息各方有理的问难。

如果没有善加建立二谛的智慧，这些问题永远也解决不了。那么多阿罗汉和大菩萨都已经卷入了那场巨大的辩论，而且成百上千年未能停止，如何解决这些问题？唯有使用中观建立世俗谛与胜义谛的智慧。

《大毗婆沙论》与《成实论》激辩的论题，给予我们很多提示。让我们知道，因为前面存在那么多麻烦，所以“建立二谛”才成为关键的智慧。直至这些问题都提出来时，我们才发现原来都是自己也想问的问题，如果某处在争论这些问题，自己肯定也想去参加。但我们的学习还是要走点捷径，若等争论完，平生的光阴也耗得差不多了，我们还是提前一点来建立“二谛”，才能圆融地处理这些问题。

建立二谛，不仅能处理这些问题，实际也能处理初转与二转法轮之间教理差异的问题。佛当时演说这些教法时，设立了步骤，设立了台阶，而中观的核心智慧不允许有这些台阶，但就佛当时弘法的实际情况而言，若无这些台阶，中观的教法永远没有机会去弘扬，众生永远也没有缘分接触到解脱之道。在这种情况下，佛既设立了有阶梯的教法，又说了没有阶梯的教法。这两部分我们要自己来衡量，来把握如何使用。

最善巧的处理办法，莫过于使用二谛的方式，对世间与出世间的道理进行善巧归纳。如《解深密经》中所说的：在世俗中，二谛不能一体，否则会有四大类过失；在胜义谛中二谛(世俗和胜义)不能异体，要一体，或称“一元化”。也有四大理由，否则便会有四大过失。这点后面再详细讨论，佛在《解深密经》中已清楚说明。这里要了解的只是建立二谛的必要性和前提。

论战并没有结束，下面章节可以看到《俱舍论》与《成实论》之间的不同。

第二十二讲 从成实俱舍到识为了别

胜义中二谛异体有四过

关于二谛，胜义谛与世俗谛如何确定，有没有界限？不能只是讲道理，需要定标准。定了标准，才不会发生混乱。如何定标准？就是二谛，有在世俗状态中的应用，也有在胜义状态中的应用。

如果不在灭定中，而在世俗的心态、事务、生活中，二谛一定要分开；如果在胜义中，二谛一定不能分开。否则，就会各有四种重大过失。此处引用《解深密经》诠释这些过失，这是《解深密经》经义中的一大精华。圆测法师注述的《解深密经疏》中，运用了因明的方法，将这些精华发挥得更多。

为了说明问题，并为日后学习打好基础，要向大家介绍几个因明的名相，这些名相确定了唯识宗的修行模式、修行范畴(这就是循序渐进，顺应着必需的规则向下学习)。
表22-1 胜义谛中异体与世俗谛中一体之过
表22-1 胜义谛中异体与世俗谛中一体之过

首先是关于二谛。正见必须要向“二谛在胜义中是一体”靠拢。如果你是在入定状态或专修到了奢摩他与毗钵舍那的修行状态，二谛在胜义中一定不能分家；如果你在世俗事务的人情、思维的现量、比量的处理中，二谛一定应是异体，不能在世俗中混为一谈。
若是反过来，二谛在胜义中异体，即在胜义中又突然出现了世俗，会产生什么过失呢？
一、胜义谛已经成为非世俗之本性。

比如，我证悟的是这根铁杆的空性，如果二谛在胜义中异体，即在空性的感受中铁杆仍然出现，空性也出现，但它们分了家：那是一根铁杆，而同时我在享受着这根铁杆的空性。

这就造成了一种现象：世俗的仍然是世俗存在着，胜义所证悟的空性与想去证的对象毫无关系。你想将一个凡夫变成佛，结果佛出现了，凡夫待在佛的旁边，成了同时存在的两个角色。

所以在胜义谛中，二谛一定不能分家：所要修证的对象的空性，与该对象的存在，一定是合二为一的。这样的胜义谛才是正确的、才是有道理的，对修行才会有帮助、提升。否则，修行便不会达成我们最初的心愿，即希望它成为空性，结果没有成为空性，就白费了。
二、已证胜义也不得涅盘。

即：证悟了胜义，仍然得不到佛的智慧，得不到本性的涅盘智慧。那么胜义谛有何作用？虽然已经证悟了胜义谛，但并没有果实，原因就在于二谛分家。所以，证悟胜义谛时二谛一定不能分家。

所谓“不能分家”，包括的范围很广，如果对禅定的修证已证入胜义谛，那么这种修证能力在观察每件事物时，都可以直接进入胜义谛，所有的外境与所有的内心都可以获得胜义谛的证悟，即涅盘境界。如果在胜义中二谛分了家，即便证得胜义也不得涅盘。不得涅盘，胜义还是胜义吗？
三、虽证胜义亦不断贪等。

即便证悟了胜义谛，贪嗔痴慢疑的烦恼还是断不了。所证的“胜义谛”其实是假的，没有解决烦恼问题，没有解决思想问题，原因是二谛在胜义中分了家。
四、不成世俗之空，亦成非胜义之过失，因彼二谛异体故。

像粉笔盒这类的世俗事物，要证胜义谛就要转它，才能受用空性的觉受。如果分家了，盒子依旧是盒子，世俗的粗相现象界仍然出现，自己的证悟是自己的证悟，如果是此种情况，便说明没有证悟。

只要分了家，所证的“胜义谛”与真实的胜义谛是没有关系的，便不成为世俗事物的空性，也成为“非胜义”的过失，就不会得到胜义的功德，功德是假的，因为它们异体了。
世俗中二谛一体有四过

在世俗中，二者一定不能一体，要分开。所以一再强调有“暂时世俗”与“究竟世俗”的两说，就是为将它们分开。如果在世俗中也不分开，将成为很大的麻烦。将《菩提道次第广论》与《解深密经》对照一下，会发现宗喀巴大师的某些观点运用了一定的方便之道。
二谛在世俗中一体的四个过失是：
一、如胜义无分，世俗亦成无分类。

如果在世俗中一体，胜义中没有区分，世俗中也不区分，都混在了一起，结果会是什么呢？世俗仍然是真实的世俗，没有任何改变，但同时又是胜义，这样混到一起的世俗，就没有胜义的价值。
二、如依世俗生贪等烦恼(贪、嗔、痴的烦恼)，依胜义亦成生贪等。

这也是《大毗婆沙论》中所探讨的，阿罗汉证悟了阿罗汉果位后是否还会退失果位？是否还会流转生死、生烦恼？或者说，佛证了佛果，是否还会流转成为众生、去轮回，佛果退失掉了？
三、如世俗是根境，胜义亦成六根之境。

如果世俗是六根所对的“境”，那么胜义也成了六根所对的“境”，这样就会出现荒唐的事情

。就像现在一些外道“大师”蛊惑人心：“你看着我，看着我的眼睛，你看着……马上你就能证悟空性……”将眼睛能看到的“境”说成是证悟的对象。

一切外境是依于心的，修行的核心、所有的“转境”其实是“转心”。如果用眼睛看着前面的墙、山水、太阳变成了一位菩萨，这就算有证悟，那是邪见。这是不可能的。证悟的结果不可能成为六根所对的“境”，六根所对的“境”只是六尘。六尘不可能为我们提供直观的佛果。

四、如世俗不必寻觅，胜义亦成如尔，因彼二一体故。

如果世俗不必寻觅，胜义也就不必寻觅，因为它们是一体的。既然遍地都是世俗，遍地也就成了胜义。如果这样就不需要修行了，遍地都是胜义，还要修行干吗？解脱果位就在生活中，就像阿Q精神：“既然佛说我是佛，那我现在就是佛，不用解脱，也不用修行了，就享受现在的佛果吧！”如此肯定不能解决任何问题。

这是二谛在胜义中不能分、在世俗中必须分的基本理由。

《成实论》与《俱舍论》之异同点

表22-2 经量部的《俱舍论》与《成实论》比较列表

表22-2 经量部的《俱舍论》与《成实论》比较列表

上面的表格是关于《俱舍论》和《成实论》之间的对比。

佛灭度后约九百年，世亲菩萨着作《俱舍论》，诃梨跋摩论师着作《成实论》。他们各有不同的目的：《俱舍论》进一步阐发《大毗婆沙论》，并对其进行提炼、调整、总结；《成实论》则主张我、法二空，是为了强调与大乘教义非常接近的“人我和法我都是空性”的道理。《成实论》有一点不太到位的地方，虽然它靠近大乘，但如说它是大乘则有误。因为它特别用心地树立小乘的空观来对抗大乘。在当时的理解中，它觉得大乘教法有问题，所以树立小乘的空观，强烈对抗大乘的修行方法。

《俱舍论》比《大毗婆沙论》有进步，而《成实论》距离大乘还有所不足。它们也有相同的观念，表现在两点：首先，二者都承认无方分的极微与无时分的刹那，这与《大毗婆沙论》相同。即便《成实论》有一些接近大乘的主张，但对于“时分”和“方分”的实有执着没有放弃。其次，《大毗婆沙论》重在立“诸行无常”，而《俱舍论》与《成实论》的目标在于建立“诸法无我”。论题的核心变了，“诸法无我”更重视内在实际的空观，《大毗婆沙论》重在建立外境的确凿、真实。

它们的不同观念是：凡是在物质世界可以被安立为实体的部分，《俱舍论》都不破；凡是于物质世界不可以被安立为实体的，都要破之，并由此划分二谛。对于在物质世界很确凿的事物，不讨论它的问题，空也好，不空也好，承认它的真实存在性。

《俱舍论》对二谛的划分是：在实体中有作用、能生果的，是胜义谛。如果一个陶瓷杯被砸了，在以前的观念中会不能生果，因为没有办法使瓷片回炉，将其重新变成另外的瓷器，很有可能变成无用的东西；但能生果的就能成为胜义谛，现在技术进步了，能将它重新聚合成一个瓷片。这就有可能产生古今胜义和世俗的区别。所以胜义谛中只能实有，即使是心所法所证悟的无为法，也必须有自体，无为法也必定有真实存在的自体；无实体的全部都是兔角，不能称为谛。

《成实论》与《俱舍论》在这方面的区别较少，《成实论》以四谛为基本的构架。表面上看，是按照苦、集、灭、道的结构来构成，但事实上，内在的义理很多方面已经同于大乘的教义。并且，《成实论》的论点与受老庄影响的三论宗的教义很相像。“以灭谛为实有，建立修行的成果(见表22-2)”，“灭谛”就是实有的成果。

《俱舍论》遭受的最猛烈攻击是众贤论师的《俱舍雹论》；向《成实论》开刀的是龙树菩萨的《中观论颂》。在“破四谛品”中，《中观论颂》将《成实论》所举的“四谛”的观念破得体无完肤。“破四谛品”使得《成实论》关于“四谛”的概念完全无法确立。

这两部论的处境是：《俱舍论》实际上成为了改进《大毗婆沙论》的论书，基本上继承了《大毗婆沙论》的精神，虽然也有很多人批评世亲菩萨、批评大毗婆沙宗一系，但世亲菩萨的本怀还是继承了很多《大毗婆沙论》的思想，尽量提炼升华，使之合理化。世亲菩萨当时的用心是如此的。所以，后来《俱舍论》被评价为是对《大毗婆沙论》进行改进的论书。而《成实论》被作为《中观论颂》的阶梯。《中观论颂》历来是如此的，虽然批评了很多观点，但那些观点同时也成了进入中观正见的一步台阶。很明显，《成实论》就是这样的众多台阶之一。

这是关于《俱舍论》与《成实论》的问题。

唯识宗简介(表)

表22-3 唯识宗简介

表22-3 唯识宗简介

唯识宗之经依(唯识宗简介之一)

下面要学习第三部分，关于唯识宗。学唯识宗，不要一头就扎入《瑜伽师地论》。如果一头扎进，即便几个月里天天上课也学不完。因此，要采取另外的方式对《瑜伽师地论》做概括的解读，并要了解《瑜伽师地论》对唯识宗的贡献，以及如何成为唯识体系的代表作。这里有几个要点(见表22-3中“备注”一栏)：

简述唯识宗，首先要了解其经依(经典依据)。

从唐朝开始到现在，中国人研究唯识宗的，几乎将大格局定下来了。经典依据方面，想简要学习唯识宗的多半是看《成唯识论》，因为印度的十家论师的观点都在其中，世亲菩萨晚年的作品《唯识三十颂》也在其中，所以它也就无形中成为中国学人学习唯识宗的经典依据。《成唯识论》所依据的经典是世亲菩萨晚年作品《唯识三十颂》，《唯识三十颂》所依据的经典是《瑜伽师地论》。

就大乘佛法的传承而言，通常的说法是，释迦牟尼佛下传的大乘佛法有两个体系：一是中观，一是唯识。中观早年传给被称为“智慧第一”的文殊菩萨，唯识传给弥勒菩萨。文殊菩萨又传授给龙树论师，弥勒菩萨传授给无着菩萨，这样代代相承，这是大乘两宗的传承过程。

就论典而言，《瑜伽师地论》、《唯识三十颂》、《成唯识论》是中国现在唯识宗经依的论典；而中观的经典依据是《中论》、《入中论》。在三论宗中，还列出了《百论》与《十二门论》，这两部论暂且不研究。

唯识宗之关键词(唯识宗简介之二)

第一个关键词是“前五识”(眼、耳、鼻、舌、身)。

前五识是唯识宗的基础。为什么提出这些关键词？因为唯识宗认为这是感觉产生的功能器官，所有的感觉都是从这儿来的。“感觉”很重要，后面会将“感”和“觉”这两个字分开来谈一谈。能对感觉产生印象是前五识的功劳，所以前五识是学唯识的第一个关键词。

第二个关键词是“意”。

指的是心识，能对印象产生认识、生起认识。

第三个关键词是“寻”。

唯识的“寻”字与日常人们惯用的“寻找”的意思稍有区别，是“寻求推度”的意思，即对事理的粗略思考作用，是一种笼统认识，也叫做“觉”。这种心所在欲界和初禅的时候才现起，一旦进入二禅或中间定便消归无有。虽然其作用只发生在思维范畴之内，但“寻求”的动态过程依然是此心的主要特徵。在表达此一含义时，“寻”与“觉”在唯识宗是同义词，类似通假字，经常替换使用，区别只体现在动态寻觅和固定执着上。以中观师的眼光来看，其寻求对象本为能寻求者所建树，即是将自心所造印象作为观察对象，然后将对印象观察的笼统认识称为“寻”。“寻”比“伺”粗，也称作“觉”。《成唯识论》卷七说：

寻、谓寻求。令心匆遽，于意言境，粗转为性。伺、谓伺察。令心匆遽，于意言境，细转为性。

第四个关键词是“伺”。

“伺”是对于认识对象的一种思维。前面只是笼统的寻求，是粗略的寻思作用，“伺”的范围是开始细心地考察思维了。伺的特性，由欲界乃至色界的有顶天才能全面证知。对于认识对象开始细心伺察思维，心住于境，这实际上是一种很粗的观，以这种方式所做的观察，久了使人疲倦，心力劳损，因此《大毗婆沙论》中称此为“随烦恼”，不是单纯的观，更有祖师在论着中，称“寻”和“伺”为两种“不定心”。

第五个关键词是“三摩呬多”。

这个词是梵文samāhita的音译，表面无法了解“三摩呬多”的意思，按翻译的意思，就是“引申、引出”，比如能引出、引发很多功德：一堆柴火在那儿，一支火把扔过去，火就烧着了。唯识宗对于修行的描述有一个特点：引发了什么禅、引发了什么定、引申出来了什么样的禅果。所以“三摩呬多”在唯识宗成为其中一个关键词。

唯识宗修证原理之生识五因(唯识宗简介之三)

学关键词不会枉费工夫，由它们可以单刀直入地了解唯识宗如何实修。《瑜伽师地论》与《唯识三十颂》都认为，万法的生灭全在于我们的“识”，“识”的产生源于前五识(眼耳鼻舌身)，五识是我们的感觉印象所经过的一些阶段。这些阶段有五个：自性、所依、所缘、助伴、作业。这些词看似生涩，一旦明白，就很简单。

这五个因素都影响着我们的“感”和“觉”。“感觉”两个字平时生活中用得很多，比如，与这个人见面“感觉”非常好，与那个人见面“感觉”非常不好。“感”和“觉”至关重要。感觉以感官为所依，就是眼耳鼻舌身，“所依”这个词就明白了：感觉以感官为所依。想一想，“感觉”是依靠什么而产生的？是凭借眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体这些来产生感觉。所以，眼耳鼻舌身这五种感官就成为“感觉”的“所依”。明确了“所依”这个词怎么用，感觉与感官之间的关系就清楚了。

同时“感”和“觉”是以五境为所缘(五境即色、声、香、味、触五种境界)。于是知道了“所缘”是什么，“所缘”是我们生起感觉的对境。

我们对生起感觉的对境引起了好坏的感情就是“助伴”。大家就可以理解“助伴”是怎么来的，明确了好的、不好的，这是“助伴”这个词常规的用法。

以所生成的有漏和无漏的业作为“作业”。

但唯识宗认为“感”和“觉”只通于现在的对象。这还是世亲菩萨的习惯，继承《大毗婆沙论

》的说法，认为感觉只能依靠现世的对境，不能依靠前世或来世。世亲菩萨的习惯没有变，在现世只能通过形色的“现量”(后面会详解这个词)，“现量”偏重于感性，不大容许你去谈思维、谈分析，正确的思维与错误的思维都不允许。“现量”到以后再说，这个词不同于加过判断的“比量”(比量是分析思维，与直感不同)；也不同于否定的“非量”(大致地说，非量便是不正确的思维、邪思维，不正确的比较、错误的不合理的思路)。感觉只相应到现在的事物，不能比较、不能否定现前的事物，这就是感觉的问题。

唯识宗修行方法之依觉起修(唯识宗简介之四)

我们知道，《大毗婆沙论》与《俱舍论》中所强调的重点修行方法是“依根起修”，所以对于诸根的摄持要求是非常高的。学人在没有进入大乘修法之前，行为要求中对于诸根的要求摆在第一位。

但是唯识宗形成以后，修行的重点变成“依觉起修”，向这个方面进行转移。“依根起修”的提倡显然已经不是第一位的了。

而且，依觉起修有一个特点：只依现量。因为“觉”、“感觉”就平常来讲，它的不确定性是因为人一会儿想到前世去了，一会儿想到后世去了，一会儿感觉对，一会儿感觉错。那怎么办？怎么限制它呢？

限制这种感觉，便将这个“觉”限制在只依现量，不依比量和非量，只依很严谨的直感，比量和非量都不能依靠。

只依靠现量(现前的直接的觉受)，只依现境，不能依过去和未来，过去和未来都已经否定了。所以唯识宗的创立十分严谨，不像普通人所说的：你既然是依觉起修，会不会有错误？它排除这些错误的可能性，将“觉”限制在现境上。

于唯识宗之形成功不可没的两人两论(唯识宗简介之五)

要了解对唯识宗有功劳的人，唯识宗的两位功臣：法称论师与陈那论师。

汉传佛教界与藏传佛教界现在沿用的因明学思想体系，分别是法称论师与陈那论师的思想体系。他们肯定了唯识宗修行体系的可行性。陈那论师着作了《观所缘缘论》，他的再传弟子法称论师着作了《正理滴论》。

两部论列出了八个名词：自相、共相、现量、比量，现量中又列出了四个现量，将唯识宗修行体系的确凿性，解释成了人正常了解外境的基本常识与必然规则，并且以此作为人类智慧中的基本正见。

确定了什么样的基本正见呢？求成功，这是开始；中间是依现量修；最终是“悟”。圆满证悟，这就是“成功”。将此过程作为人一生的基本正见，就是说，这个修行是人人所要必经的过程。只要你是有常识的人，希望这辈子不要被烦恼永远蒙蔽下去，不要耗费这一生，都要有这个过程，真正的“成功”也在这里。如果有违此道，就不是正见。

唯识宗正见之正见导出成功(唯识宗简介之六)

两位论师提出一个关键词——“正见”。修才是正见，不修就不是正见。那么，他们是怎样开展这一思路、这一文化的呢？法称论师首先问所有的弟子：“什么叫做‘成功’？”弟子们众说不一。

时至今日，仍有很多人迷惑，什么是“成功”？什么是正确的人生观？上千年前的这样一位大祖师，他那时候就率领弟子，用大量的时间和精力，来讨论此问题，讨论什么叫“成功”。

法称论师自己作出了回答。他说：对于可爱的境界，达到进而取得的目的；对于可恶的境界，达到遮遣远离的目的。即：为我所欲为，得我所欲得(大意如此)。接着，由于成功是由“因”所生的，法称论师又确立了“因”这个新名词。

因为成功是因所生的，所以便将成功称为“作品”。“作品”这个词现在用得很多，由因所生的结果，都称为“作品”。

另外，成功是由知识的正见所达成的，所以将它称作“行为”，他的行动是有所为(wéi)、有所为(wèi)的。知识的正见将它变成觉受上的正见，于是用了这样一个词，行是有所为(wéi)、有所为(wèi)。而此种行为对于所欲境界能达成取得的目的，对于所恶境界能达成遮遣远离的目的。

因此，有一个关键词又出现了：“知识的正见”。不仅仅是完全证悟了才属于正见，知识的正见也很重要，也属于正见。

正确的行为、正确的作品、正确的结果是确保成功的三个要件。这三种元素都是对于成功具备推动作用的关键，所以都成为正见的“所作”。对于成功而言不正确或是不具备推动作用的，就不是正见的“所作”。凡有推动作用，都称为正见的“所作”。正见的所作有思念、行为和经验多个方面的元素，都是正见进展的动因，在正见的范畴之内都应该直接安立为正见。

所以，这个正见不仅仅只是一种知识了，进展的过程，推动的过程，包括推动完成以后的结果，都称为“正见”。

“正见”有三个方面的含义：可以是“分别心”知识范畴的；可以是“实践、行为”中的；可以是“目的、果证、觉受”方面的。但，因为要能对成功有推动作用，所以必须要有一个关键性的条件：必须要与究竟证悟的经验不相违，才是正见。

正见导出成功，关键在离分别(唯识宗简介之七)

已经知道了正见的下落，知道正见确定的范畴，怎样能获证正见的果位呢？

法称论师向学人问了这个问题。

陈那论师曾对此作过一个惊天动地的回答：离分别，便能获得正见的结果。

平时将佛教的名相念惯了，在我们看来，这三个字似乎太平常了。但陈那论师说出“离分别”之后，还说了下面一串的原因。

离开了分别，才可以获证正见的果位，因为：离分别是直接的认知，不离分别是间接的认知。这么一扩展开，里面学问就大了。不离分别是间接的认知，那么“分别”是什么，这两个字到底是指什么意思呢？

陈那论师曾写过一部《观所缘缘论》，他说只有现量与比量这两种认知方式，才是正确的知识来源。印度的唯物主义认为唯有现量、唯有直接感觉的才是知识来源，比量不是知识来源。陈那论师将比量也扩展成为知识来源。除此之外，没有第三种知识来源。

但比量中容易有问题，容易出现“非量”。思维中有些是合理的，有些是不合理的，不符合实际，不合乎逻辑，或不合乎事情的现状，这些都属于“非量”。比量的思维与推辩中，必然含有一部分是属于非量的，但若要有比量的正见近取现量境界的结果，需要谨慎抉择来避除非量。这是障碍正见的邪思维。

“分别”是什么？

陈那论师解释了“分别”这个词。《集量论》中说：“分别”是“概念的组织结构”。组织出来的结构，这就是“分别”的定义。“分别”现在的梵文定义，仍然还是“概念的组织结构”。

概念在形成之前，人对于事物认知过程是离开分别的。分别在形成之前，人对事物的认知首先是直接的。比如与一个人见了面，对他好的感觉也没有，坏的概念也没有，首先就有一个直接的感知，这就称为“离分别”。“离分别”是一种现量。概念形成之后有分别，那就变成比量和非量了。

正见是什么呢？陈那论师认为正见是离分别的，它是属于现量范畴的，才称为正见。本来这个定义定得比较严，属于现量范畴才属于正见。但是，比量中如果刨掉了非量，刨掉了非量的比量，目的是为了去抉择现量的无分别，带着此目的的比量也属于正见。

总而言之，只有已经离开分别，或是朝着“离分别”这个方向去的这样一种分别，称为“正见”。朝着那个方向去的，即便是分别也可以称为正见，因为它不是非量，不是邪思维，是正确的思维。所以只有无分别才是正见，可以是抉择过程中的，也可以是抉择好了的，这些都可以称为“正见”。

释现量、比量与非量(唯识宗简介之八)

现量(自相)：梵“他提沙”(pratyak?a)。“量”，一杆秤，是衡量事物的标准，是齐物(格物)致知的先行基础；“现量”是对直感作衡量，而得到结论；对现前事物以自己独特知觉所得的认知，这是离开他觉概念而直觉感知的，有四种：

一、根现量，指五根为缘的感性直觉；

二、意现量，是对思维活动形式的感性直觉认识；

三、自证现量，是心识内部结构的能所两方面，自己证知自己的作用，是内在的体会和认知；(自证分被合法化)

四、瑜伽现量，是证量，是修行人在反流修行中，超越感性直觉和概念思维的认知，将现象世界和精神世界统一后的绝对境界，是个人智慧和真理契合的状态。

比量(共相)：梵“安玛那”(amumāna)，用思维推度，作为对事物衡量的方式，思维的经验标准，便是衡量的尺度。透过思维推度事理的普遍性、一般性性质而得到的知识叫做“比量”。属紧随第一刹那感性认识后续的，第二刹那及后续的概念范畴。概念生起后才有比量，但含有非量。

非量：比量中的邪思维。

前面已经运用过“现量、比量、非量”，这里还可以再细化。

“现量”通常在“自相”范畴之内，所以要了解现量、比量，先要了解自相、共相。“自相”是一种感受，或者某一事物的独特性质，它与别人不共的独特性质，属于自相。如人饮水，冷暖自知。这杯水我喝了一口，别人都没有喝，冷暖就我知道，那么冷暖的感觉就是我独特的感

知。凡不与其他人共，不与别人的感受一致相通的，就属于自相。

比如“我对这件事情的看法”，为什么说“我对这件事情的看法”呢？因为我与别人是不同的，即便看法的内容相同，但我的毕竟是我的，这就属于自相。

而共相是大家相同的，夏天很热，冬天很冷，这是普遍现象，为大众共知，这也是共相。现量都是在自相范畴之内的；比量多数是在共相的范畴之内。“现量”，梵文的翻译称为“他提沙”(pratyak?a)。

为什么用“量”呢？在印度，使用这个词是人们的习惯，“量”指的是一杆秤。秤中间有一个支柱，两边掉下来两个大秤盘，大家要是现在去印度、去尼泊尔还看得见。与中国不一样，他们的秤比人还要高大，左边一个吊下来的大秤盘，右边一个吊下来的大秤盘。它是衡量事物的标准。它是“齐物”的先行基础，“齐物”是什么意思呢？所有事物都遵循这个标准，你妨碍了他人是错误的，你尊重了他人是正确的，这是基础的伦理或是道德规范，这些规范都有一个先行的基础，那就是一个“量”，都属于“齐物”。

四种现量

现量是对直感作衡量而得到的结论，它是限制在直感的范围之内的，不是间接感受或委托别人去感受，那不能称为“现量”。对现前的事物以自己独特的知觉所得到的认知，这是现量，是离开他觉概念的(其他人的感觉的概念)。离开了这些他觉概念而直觉地感知，称为现量。

现量有四种：根现量、意现量(意识现量)、自证现量及瑜伽现量。

第一，根现量。

简单地说，根现量是以五根为缘的感性直觉，是由五种感官(眼、耳、鼻、舌、身的五根)直接与五种感觉的对象(色、声、香、味、触的五种境界)“接触”，而感觉到的前五识的这些结果。而且，这些感官的知觉只限于离开名言分别的刹那变化的“自相境界”，你开始想了，那就已经不是现量了。

第二，意现量。

“意现量”是对思维过程的一种直觉感知。比如，我现在分析一个问题，但是我很不喜欢分析这个问题，这个“不欢喜”就是意现量。虽然你在动脑筋，但是你不喜欢动这脑筋，一直动得很矛盾，矛盾中的“不喜欢”就是意现量。因为五根在缘取外境的同时，意现量是同时伴随着根现量生起来的，它参与了前五识的活动，对于前五识的活动产生了人独特的感觉。不管前五识再怎么活动，它有它另外的活动，它如影随形地在观察前五识的活动。所以，它是“离言”的。“离言”是什么意思呢？就是它没有明朗的概念，但是它对于前五识的活动过程偷偷地“摄影”了，偷偷地作了“记录”，偷偷产生了感觉，所以它也必须归于现量。

意现量能帮助前五识来了解对境，前面的五识还在跟别人说拉弹唱，心里头有一个感觉就产生了——哎呀，我其实是不喜欢去应酬这些东西啊；拿到大学录取通知书或拿到大学毕业证时，“哎呀，对这个结果我很茫然”，这是意现量的产物，它不是根现量，但它自己产生了它自己思虑的作用。所以，意现量可以看做是感性的直觉过渡到思维活动的中介，它是个中介者。像买卖房屋的中介一样，它是中介，不是直接来面对的。但是，它有用，它随时有可能过渡到思维活动中去，这是意现量。

五根现量“缘取”外境的同时，有意现量伴随着生起；此时的意识参与了前五识的“缘虑”活动而形成了对“五根所取相”的感性认识；这种意识也是离言而暗证色相的自相境，所以也必须归于现量。此种意现量能帮助前五识了解对境，并能引出后念(第二刹那)意识的思虑作用。因此，意识可以看做感性直觉过渡到思维活动的中介。

第三，自证现量。

自证现量将唯识宗“自证分”的说法提高到了合理化的程度。陈那论师认为，心识活动的时候，心识内部分成了三部分：“所量的境界”、“能量的心”和“自证的量果”。它们结构成了一个心识，即通常所说的能、所。但是能、所之间起到相互作用的、“自证”的部分，它自己来证实自己存在，来了解自己存在，这就是自证量、自证现量。

当能量了知所量时，自证分也知觉能量并且测度所量的情景和结果，这种自己证实自己的作用是一种内在的知，而且是直接体会内心喜怒哀乐的本体感受，离开思维分别，所以属于现量。

第四，瑜伽现量。

瑜伽现量通常称为“证量”，在修行正见相应的方法时，进入深刻的反照，超越了感知和概念时，瑜伽现量逐渐产生，那么能量心和所量境界就完全统一起来了，能所合到一块了，这样就离开了一切言语教理的分别，内心处于证悟了完全离言的绝对境界，超出了概念认知，使所谓的我和外境的区分，对待境界完全消融，胜义中它们一体了，这个称为“瑜伽现量”。

瑜伽现量有深有浅。但是，瑜伽现量的这种“量”很关键。

如果已经相应地证实了从“根”到“瑜伽”的四“现量”，我们知道，实际上所有的修行还是不出于“自我领受”，不出于我们的“感”和“觉”，所以“感”和“觉”就成为了解唯识宗最先提出的词汇。

修中观类行法的学人，于禅定的深入反照中，超离“感知”和“概念知”时，能量所量完全统一，能离开一切言语教理的分别，内心深处证悟了离言的绝对境界，这样就超越了一般直觉和它所能了知并具备的概念，这是一种超越的“个人智慧”，与真理契合的状态，所以也称为“现量”。

阅历决定知识转证悟之水平

在五根当中，有现量和比量，意根也有，自证量中也有，唯独瑜伽现量中仅现量无比量。这是让知识变证悟的成果，以思维修到观察修到正定，摄分别正见回入不分别正见，“分别念头静息”与“法性觉受生起”同时发生，这是正见的回归过程。运用正见是否得力，决定瑜伽现量何时现前，瑜伽现量是否现证，决定是否真正收获正见。

五根中有现量和比量，意根中也有现量和比量，自证中也有现量和比量，唯独“瑜伽”只有现量没有比量。所以在修证境界的历程中，任何果实都是有现量而无比量的，都是只有直接的觉受而不许有思维。还有一大堆“思想”，就认为自己有证得一点果位了，那是绝不可能的！

这是让知识转为证悟的一种成果，从“思想”修，经过“观察”修，到正定，然后摄持“分别正见”，回归到“不分别正见”。其实此过程中，分别念头的止息和法性觉受的生起，是同时发生的，这是正见回归的过程。

运用中观正见若能得力，瑜伽现量便逐步现前；收获中观正见，瑜伽现量便得以现证。终极正见可否现证，取决于当前学习是否相应于正见轨迹；于当前正见的相应程度，又取决于学人的勤奋与愿力；而勤奋、愿力俱佳，也仍要取决于参学的“所依止处”是否圆满；而即便“依止处”圆满，自我经验(先前阅历)也会多少异化所学的正见法要。所以，个人阅历仍旧决定着“知识转证悟”的水平。

个人的阅历，决定真正的佛法在我们身心中运用的成绩、成果到底如何。所以，正见虽然要尽量向一个纯粹的高度上去提升，但它有很大一部分决定于我们个人的阅历和经验，个人的阅历和经验更需要提高。

第二十三讲 他生不破，法不得成

数论“自生”说、唯识“他生”说，中观皆辩破

他生观点维持着因果之间向后发展的“相续”。只要因果之间有关系而且向后发展，便必定有一种“生”的方式。或自己从自体上出生；或从他体上出生；或既有“自”又有“他”，和合产生；或既非自生又非他生，无缘无故便产生了。只要相信事物从因到果有实体的发展过程，便必定属于这四类因果关系之一。如果说既非自生，又非他生，又非共生，也不是无因生，便完全没有道理了。

在《入中论》中，月称论师最核心的智慧就是破除这四种生。

任他千变万化，我有一定之规

前面破除自生，所用的典型案例便是数论师所说的，神我与自性生出世间万法的过程。数论师说，所生的一切都为生者自体所拥有，最终会回归自体。这是“自生”的代表观点，由此而产生其支持者。但通过前面的学习，我们轻松地辩破了自生的观点，发现：自生的生成方式实际上是靠不住的，这种观点是邪见，“自生”不是生灭中可以被证实的关系。

到此，学习便进入“他生”部分。中观师对于“他生”是持破斥的态度，破斥必然要遇到麻烦。在佛教思想发展过程中，随着唯识宗的渐次成熟，他生观点已经自圆其说得非常周密了。在最早期与中观师的论争过程中，无论中观师提出什么破除他生因果的观点，唯识师几乎都有反驳的理由。

唯识宗凭借中期印度佛教与世间文化的发展优势，已将自宗的教理框架打造得近无遗漏。尤其法称论师与陈那论师，用因明正理的方式对“自证分”的合理性进行确定后，“他生”的理论更加严密可信，滴水不漏。可以说，唯识宗的任何一个名相，都有自圆其说的道理，决不是轻易可以被驳倒的。比如“三种自性”——从圆成实性到依他起性、到后来的能所二取，这三个层次已非常周密。

尽管唯识宗有如此周密的教理，但当时仍旧存在一批劲敌——中观师。不管唯识师有多少变数，提出多少论证来证明他生理论，中观师始终认定：“他生”总有一个实有的因缘来处，无法成立。任其千变万化，我有一定之规，“他生”本身不合理，所以时时处处坚决辩破。

观察“果”的四种边，以此破他生

下面来学习中观师辩破唯识师他生观点的一些实际案例。

《入中论导读》一开始，列出了不败尊者作的科判表七。

破除他生理论，分为“总破他生”与“别破唯识”。

“总破他生”部分概括地从理论上说明，一个事物不可能从他体生出。这里涉及两个概念，一是“事物”，一是“他生”。因此，从事物和他生两方面细化讨论，这便分成“总破真实义中许他生”与“别破名言中有自性生”。

即是说，反驳“事物从他体生出”，在胜义谛层面，反驳的重点在于，“他生”概念本身不成立；在世俗名言层面，反驳重点在于，“事物自体”不实有。这样，在胜义与世俗层面，无论

事物本身还是他生概念本身，都不能成立。这样的破除是完整严密的。

现在讲“总破真实义中许他生”部分。下面一首颂词的科判是“观果四边破他生”，在科判表中属于“总破真实义中许他生”中的“真破他生”。

颂词云：

生他所生能生因，为生有、无、二俱非？

有何用生？无何益？二俱、俱非、均无用。

此处中观师分别否定“他生”的果可能具有的四种性质，以此证明“他生”不成立。

首先要了解“所生”是什么意思。“所生”是相对于“能生”而言的，如果“能生”是因，“所生”便是果。如果“能生”是树的种子，“所生”便是树。“所生”是“果”的代名词。

前一句是个问题：“生他所生能生因，为生有、无、二俱非？”也就是问：“你不是坚持可以由他生的方式继续因果吗？那么你所谓的能生果的因，是生了一个先就有的果？还是生了一个先没有的果？或者生了一个既是有又是非有的果？或者生了一个既不是有又不是非有的果？‘生’的‘果’到底是什么性质？”如果因和果都实有，那么在四种生的状态中必居其一，不可能在这四种可能性之外。

后一句是：“有何用生？无何益？二俱、俱非、均无用。”若果在因位已经有了，则没有“生”的价值；若没有，那到后面也生不出来，能生的缘有什么价值？实际是多余的。“二俱”和“俱非”其实与前面的情况类似，是二者都肯定和二者都否定，这样前面两种过失都有了，能生的缘也是没有用的。

首先，中观师问唯识师，所生的果到底是因里先就有的果，还是先没有的果？

如果生的这个果是先有而后生的，那么已经有了，“生”便没有价值了——先已成功了，后面还说有生的过程，实际是个空话；如果是先没有，那么先没有的东西怎么能出现？从无到有，果的来源到底是什么？所以先无的东西，要让它生出来也是没有道理的。正如兔角本来就没有，积累再多“能生”的生缘也没用。

如果是“亦有亦无”或“非有非无”，就是说既先有、又先没有，或者非先有、非先没有，这也容易辩破：“亦有亦无”，那么就同时有了上述两个方面的过失；“非有非无”，“非有”和“无”是一样的，“非无”和“有”是一样的，因此“非有非无”和“亦有亦无”是一样的过失。

月称论师在《入中论自释》中对于后两种情况，说道：

由有无性于同时一法上亦定非有，故彼性之法非有。彼非有故，诸能生缘于彼何用？

又云：

若谓俱离二边、其果非有非无，彼俱离二边之果，缘有何用？以俱离有无二性之果定非有故。

就是说，这两种情况的果是根本不存在的，那么能生的缘有什么用？

这是“观果四边破他生”，“总破真实义中许他生”的第一部分“真破他生”便结束了。

唯识师以世间常理执取他生

下面是“总破真实义中许他生”的“世间妨难”。

表23-1 总破真实义中许他生——世间妨难纲要

表23-1 总破真实义中许他生——世间妨难纲要

“世间妨难”分为两部分：“妨难”和“彼答”。先介绍“妨难”，是对方如何提出问题：

世住自见许为量，此中何用说道理？

他从他生亦世知，故有他生何用理？

在这里，坚持他生观点的唯识师眼看从正理上不能建立“他生”，转而以世间的现见来反驳中观师，他们这样回答：“我不与你辩论‘他生’的来源问题。世间老百姓都是以自己的所见为真实。事实胜过雄辩，还用说这么多道理？从一个有自性的因，生出一个有自性的‘他体’的果，这是世人都能现量见知的。所以现见存在他生，还需要道理推求吗？”

唯识师举了一些老百姓常用的例子。比如母亲生儿子，虽然母亲与儿子互为他体，但大家也说儿子是母亲生的。又如种菜，虽然只是撒了一些种子，但菜生成后，也说菜是他种的。这些是世所共知的事实，没必要那么严肃地辩论，以世间常理便能证实他生是合理的。

此处，“世间常理”被唯识师执着为反驳的理由。他们说，人的祖先也是如此。中国人的祖先炎帝与黄帝，还有历代先人，我们都没有见到，但你能否定他们的存在吗？“我”是从他们来的，此事实也是被世人公认的。

如果用这个道理去让人接受因果常识，也能有效。比如，虽然见不到爷爷奶奶，但能说他们没出现过吗？这样的确也能让别人比较抽象地知道，“因果”是个事实。

但在这里，唯识师用这样的辩论方式，是要被中观师批评的。虽然是世间常理，但还是有问题。

唯识师还说，就像人的少壮衰老，虽然现在没有衰老，但看到别人衰老的过程，因此也能确定

自己将会衰老。这是通过世间常理来证实的道理，虽然衰老暂时不实有，但必定也是实有的事实。只是，它是已经发生，或是未来发生，暂时没有发生而已(属于未来现实)；或是已经见到，或是没有见到而已。唯识师认为，此点也可以确定他生的道理。

奠定他生讨论基础：确立胜义和世俗基本界线方可续谈

下面是“彼答”，中观师对妨难的回答。“彼答”分两大部分：“虽世间许他而自宗对世间的所许无害”和“世间名言亦无自性他生故世间无害”。

“虽世间许他而自宗对世间的所许无害”又分为三部分：“区分能境所境正邪之略说二谛”、“广说(详细解释)”及“何境于世间有无妨害之结尾”。

一、区分能境所境正邪之略说二谛

由于诸法见真妄，故得诸法二种体，

说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。

对于诸法，能见到诸法的真理，是圣者的无漏智慧；如果见到的是虚妄现象，是凡夫的知见，颠倒心，错乱识。内、外的一切诸法都有无漏智慧所见的真实胜义空性，以及分别心所见的世俗虚妄的现法，故得出诸法的二种体性。圣者智慧所见是真谛，颠倒心所见是俗谛。

这是中观师与唯识师谈世间道理与正理的关系。此处其实已涉及成立二谛(世俗谛与胜义谛)的道理。中观师通过正确建立二谛以及分别解释二谛，回答对方提出的妨难。

从世间的角度，有“世间的道理”；从胜义的角度，有“胜义的道理”。所以中观师说：“现在不要我说胜义、你说世俗，我说世俗、你说胜义。我们将胜义、世俗进行归类，我说胜义时你也说胜义；我说世俗中的事情时，你也说世俗中的事情。”

这是对二谛的总结：在所有事相上，如果能超越世俗，见到一切事物本质，那是圣者智慧。对此，中观师与唯识师共同承认这是“胜义”的智慧；如果是比较虚妄的现象，或是以颠倒心识所了解的事物，中观师与唯识师共同称其为“世俗”。

胜义与世俗的基本界线，中观师与唯识师共同承认。中观师提出要辨别二谛，在辩论时不要相互错位，否则标准不一，言不对题。唯识师说：“可以，就按照你的方式来。抉择胜义中的事情时，我们就说胜义的事；说世俗事情时，就说世俗的事情，避免相互交叉。”

世俗中亦分正常与颠倒

二、广说

从认知的主体(能境)和被认知的客体(所境)的角度，详细反驳对方的问难，从而说明唯识师提出的经验之量，不足以作为反驳理由。分为“以能境量无害世间”(从认知主体的角度而言，世间经验不能反驳我们的理论)与“以所境二谛门无害世间”(从被认知客体的角度，即从二谛的角度来讲，经验不能反驳我们对他生理论的破除)。

(一)以能境量无害世间

分为“宣说能观察名言量”(解释主体对于世俗名言的基本认知)与“彼无害观胜义量”(世俗中正常的认知不能反驳胜义谛中的道理)。

1. 宣说能观察名言量

妄见亦许有二种：谓明利根、有患根。

有患诸根所生识，待善根识许为倒；

无患六根所取义，即是世间之所知；

唯由世间立为实，余即世间立为倒。

不仅所知法分成真、妄二谛，妄见诸法的识也承许有两种：一种是没有被眩翳等现前的错乱因缘损坏的“明利根”，一种是被某些现前的错乱因缘损坏的“有患根”。有患根产生的识，相对于正常的识便说是“颠倒识”。所以，如果没有这些障碍的因缘，六根所取之义便是世间的所知，这只是相对于世间、世俗，才立为“无倒”，“真实”，不是相对于圣者。而其他有患的诸根见到的种种，比如一会看到毛发，一会看到天上第二个月亮，这些根本不用道理来观察，即使世间老百姓也知道是颠倒的。

两位论师在此确定世间的公理。世间存在的事情，未必都是世间真理，有一部分还不能算。比如，有的凡夫晕倒了，以及眼睛不好，近视，远视或偏光，他们对于世间的了解都不够准确，不够分明。这两位论师互相探讨，这种情况算不算世俗谛？彼此都不同意：这肯定不能算世俗谛。比如睡久了，睡得迷糊时起来，看到杯子就说是茶壶。当时的感觉就是茶壶，但这个所见的确是不准确的。双方都认为这种情况不能算世俗谛。

可不可以算世俗？也不可以。因为“世俗”也要符合世间基本规则。那属于什么？“颠倒世俗”。在“世俗”前面加“颠倒”两个字，这是世间中最低的层次。有心理疾病或眼的疾病，或睡觉睡迷糊了，或被人打晕了，这些情况下认知的外相，是在非常规状态下了解的非正常外相。这些不算世俗谛，也不算世俗，只能算“颠倒世俗”。

中观师与唯识师都承认此点：将最低的界线先划分出来。在讨论“他生”问题之前，先确立世间的基本规矩，将颠倒世俗先定出来。在颠倒世俗之上再定什么？再定“世俗”。

比如刚才有电话铃响，这是教室中发生的事实，能被公认。这能不能算世俗？中观师不同意。虽然铃声很悦耳，但以二乘人对世间的了解来讲，这其实就像梦中的感觉一样。他们对世间，对音乐，对各层次生命的了解，只是基于四大种性，只是一些与微细分别心相应的地水火风诸元素而已。铃响之类事实不是这个社会的真相，不能算“世俗”。

什么人对于世间的了解能算“世俗”？最后，两位论师认定：了解世俗的是二乘人，是或低或高拥有阿罗汉定解、证悟的人。他们的所见境属于“世俗”。

那么，“世俗谛”到底该怎么定？两位论师又开始讨论。对于所谓“世俗谛”，我定一个，你不同意，你定一个，我不同意。最后，两人这样来定：

《解深密经》中说，二谛在世俗中一定要分开，如果合在一起便会有四种过失。唯识师也同意《解深密经》的观点，也即是二谛在世俗中应分成两部分。

因此，“世俗谛”实际包括两部分：暂时世俗谛与究竟世俗谛，合起来才能称为“世俗谛”。“暂时世俗谛”是普通凡夫的所见所知，不包括颠倒世俗、世俗、迷惑知见和圣者所见；在暂时世俗的基础上亲见法性，那是菩萨所见，是“究竟世俗谛”。菩萨可以是初地，也可以是十地乃至佛果。

所以世俗谛分成两部分：暂时世俗谛是普通凡夫所见的暂时外境；究竟世俗谛是菩萨或佛所见到的法性。

从颠倒世俗、世俗谛(分两部分)与世俗三个层次来谈，辩论也就有基础了。唯识师也同意。

这样区分之后，便不采纳其他区分方法了。比如，清辨论师认为在世俗中，境界有正确和颠倒之分，但心都是正的，这应称为世俗谛。清辨论师的分法，唯识师和月称论师都不同意。

月称论师和唯识师在此观点上一致：外境虽然有颠倒和正确，但是外境与心不能分开，如果外境是颠倒的，那么当时的心一定是颠倒的；如果外境是不颠倒的，那么当时的心一定也相对正常，肯定是不颠倒的。

所以，关于他生问题的讨论，中观师与唯识师有了一个共同的基础，即区别“颠倒世俗、世俗谛与世俗”三个层次。这样定位以后才可以开始讨论，免得互相错位。

下面这首颂词补充说明了刚才定义的“颠倒世俗”：

无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，

及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。

此处举出一个颠倒世俗的例子。

颂词说，一些外道连妇孺皆知的世间万物生灭道理都不能正确认知，却妄以为悟入了“真实”，就像他们执着的自性与神我等，以及一些愚人将幻相中的物体当作了实有，将阳焰当成了水，或将世人共知的虚妄事物当成了真实，这些即便在世间也不可能存在。虽是世间没有的事情，但被一些愚人所认知，在世俗中勉强给其一个名称，称作“颠倒世俗”。虽然在世俗中，但是很颠倒。

有些外道虽然在修行，但他们连正常人都不如。将他们当成世俗，那可不行。有些人专门不睡觉，神经系统发生故障以后，产生幻听和幻视，对世间的了解便多了一层境界。如果说他的所见也是世俗，那就错了。因为他们见到了很多稀奇古怪的事情，这些连普通老百姓都不接受，只是一些错乱境界，是睡昏或坐昏后见到的。

他们还容易执着事物的自体实有。比如，一睁开眼睛，就说：“东边的地藏菩萨，南边的观音菩萨向我们飞来了！”他执着的这个事件，真实性不可靠。他说是真的，但我们不能相信，不能承认。这不是世俗谛，也不是世俗，只是颠倒世俗，是颠倒状态中的产物。乃至于所执着的神我、大自在天、梵天等，还有看花了眼，将阳焰执着为真实的水，这些情况都是虚妄之事。虽然他们执着为真实，但这些都是颠倒的世俗。

佛智慧为胜义谛，此是世间第一义

2. 彼无害观胜义量

如有翳眼所缘事，不能害于无翳识。

如是诸离净智识，非能害于无垢慧。

此处，中观师用了一个譬喻，也回答前面唯识师“世间现见”的问难(正式回答这一问难是下文的“世间一切非正量，故真实时无世难”)。就像有翳病的眼睛看到了毛发等事物，不能用此种所见来妨难没有翳病的人看不到毛发。同样，缺乏无漏的清净智慧，被无明所遮障的凡夫心识，也不能违害圣者无漏的清净智慧。

这里也是在定标准——到底将凡夫了解的外界称为真理，还是将圣人了解的外界称为真理？

为什么要讨论这个问题？因为此处的基础与《入中论》开始时的基础已经不一样了。当讨论到他生的问题时，其实大家都已进入内道，不仅进入内道，而且已进入了大乘佛法的境界。这时

，中观师与唯识师都不会再去讨论凡夫的颠倒妄见。双方共同承认：我们的所见，都以圣者智慧判断的外境为标准，不能以凡夫所见为标准。

为什么在二转法轮佛说《般若经》时，不管看到了什么稀奇事去和佛说，佛都会说这些事“如梦幻泡影，如露亦如电”，不是真实有的？这里佛的深意是：你的所见，依据的标准不对。

大家坐在教室中听课，共同学习，我们认为这个境界是真实的。而佛当时的意思是：你那个境界不是真实的，只是个暂时境界，只适合于你的水平。依据你目前的水平，所见到的一定不是世间的真理。世间的真理只能有一个，在佛手里。只有亲证清净圆满的自性，正等正觉，这种智慧才是真理，才能成为判断事物的真实标准。也就是说，在世俗谛与胜义谛的框架下，确定一个终极标准——以佛的所知所见，圣人的所知所见作为我们的标准，这便是“胜义谛”。

这里已不是在辩论世间哲学，也不是在辩论小乘学问，而是大乘的两位论师在激辩。虽然他们的宗派不同，但有共同标准——只有佛的智慧、佛的所见、佛发现的才是真理。而且，“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识。如是诸离净智识，非能害于无垢慧”。无论世间凡夫的所见到底有多辉煌伟大，多离奇古怪，无论这种所见的冲击力有多大，也无法干扰圣者对于世间的了解。圣者了解的境界永远是干净、不动摇的，永远不被世间的灾祸、哀乐、荣誉或毁谤所影响。

所以佛经中常说，即使打击佛、骂佛、毁谤佛，佛的智慧也永远不会动摇，因为他对世间的了解到了另外一个境界。乃至遭遇毁谤与打击的佛陀这样的圣者，根本没有打击者的形象，也没有被打击的感受，因为他们的外境已转。我们心里有一位被打击的佛，佛心里没有打击他的众生。这便是来辩论世俗与胜义标准的一个根本说法。如果说世间还要成立二谛，那是佛来替众生成立的。就佛自身而言，没有度众生的问题。

有人说：“佛不是还要度众生吗？众生在佛面前十分苦难，还有地狱相，佛不是还要下地狱去度他们？地藏菩萨不也如此吗？”他们不知道，地藏菩萨虽然说“地狱不空，誓不成佛”，但他眼中根本就没有地狱。如果菩萨眼中还有地狱，便不可能有“度脱地狱众生”的能力，因为你的认识还在凡夫水平，不可能有度众生的能力。所以地藏菩萨在发这个愿时，其实没有地狱的众生之相，根本就没有地狱。初地菩萨已经没有地狱相了，十地菩萨还能有吗？

颂词中说“非能害于无垢慧”，如果具备无垢智慧，无论世间多么浊乱，对他来说，只有一个胜义的智慧，颠倒世俗也好、世俗也好、世俗谛也好，都是一样的。所以胜义的智慧是王牌。唯识师与中观师都承认，胜义的智慧是辩论的标准。辩论他生，如果有裁决不了的问题，应该依据胜义智慧来裁决。

无倒二谛，无害于世间

两个人既有辩论的下下基础，又有辩论的终极智慧，可以开始往下谈了。

(二)以所境二谛门无害世间

痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，

能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。

“世俗”即是障碍“真实”，好比天上的云彩，或是白内障病人眼中的翳。如同愚人不了知自己的所见，理解附带着痴障性，名为世俗，因为它能障宇宙真理。“痴障性”是说愚痴能遮障真实性。“假法”说的是因缘生法。

世间人由于无始愚痴的遮障，看到这些因缘假法，不知是假，以为是有自性的，所以佛说名为“世俗谛”。而有些法，如镜中的影像，沙漠上的阳焰，同样为人所共见，但普通人也知道这些是假的，所以不说它是“谛”，只说是“世俗法”；对于后得智的圣人来讲，其实也能见到世俗谛，但心里知道这些都是如幻如化的，是假有的，所以对他们来说不是“谛”，只是“世俗法”。因此将普通老百姓看到的这些“假法”与圣人看到的“假法”，都只是称为“世俗”。

颂词讲的是刚才所定的三个世俗层次。不过，这里用了“痴障性”这个词。《入中论》里常用“翳”来譬喻说明“痴障性”。这个譬喻很重要，后面经常会说到翳病这件事。

如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，

净眼所见彼体性，乃是实体；此亦尔。

月称论师用翳病来喻释胜义谛的道理。如同患了翳病有倒眩的眼睛，由于眩翳力的作用看到了容器里毛发等相，周遍计度，认为看到的是有的，实际这都是颠倒的幻性。但是，正常人的眼睛看到的只是清净的容器的体性，并没有所谓的“毛发”，看见毛发体性本来是空的。毛发的自体都没有，当然更谈不上所谓的长短、颜色的差别，这其实才是真实的体相。胜义谛的道理也是如此，世俗谛在圣者的智慧中，就是见为根本不存在。

这首颂词从另外的角度诠释胜义谛的道理。证悟了胜义谛的人看凡夫，就像眼睛正常的人看有眼病的人：我的眼睛是好的，你的眼睛是有病的(有眩翳的毛病，白内障的毛病)。你们的眼睛睁开一看，这里有一条龙，那里也有一个黑影。而我的眼睛一看，这里没有龙，那里也没有黑影。同样是眼睛，但所见不同。圣者的智慧与凡夫的智慧，此处用这样一个譬喻来区分。

所以，要为大家说诸法的真实相，是一件有困难的事情。为什么？因为，这如同向一位生盲(生

下来就盲)的人说太阳有多亮，月亮有多干净，花有多红，叶有多绿。如果对天生能看见而后来盲的人讲，还有的说，总有一些可以参照的譬喻让他明白。但是对于生盲的人，对他讲这些就非常困难，容易引生误解。所以，如果要用名相向凡夫作说明，也会出现这个问题。比如，佛曾用过“如来藏”这一名词，但在后来的运用中，就被很多人执着为“神我”、“上帝”之类的造物主，能生万物，又使某些人生起了实有执着。

这是一件勉为其难的事情。佛当年觉得，向众生说法甚难甚难，如同向盲人说日。怎么办？即便运用隐喻，也要用其他譬喻，将前一隐喻可能引起的联想清理掉。所以可以从佛经中发现，佛是个非常会讲故事的人。说到什么事情，讲个故事譬喻一番，我们觉得已经很准确了，在生活中够贴切了，但对佛而言，绝大多数仍是遗憾。觉得“贴切”之处，“贴切”的执着种子便已种下。之后，佛还要进一步用其他譬喻清理前面的执着。

“诸法实相”的智慧，佛说“如人饮水，冷暖自知”、“不可说”，靠“说”无法向你表述清楚。“冷暖自知”，只有一份亲证，才能得到一份真实的理解。得到这份真实理解之前，一切都是譬喻而已。即便在你内心，存的也只是一个譬喻而已。

正量能否在人间？其实世间无正量

三、何境于世间有无妨害之结尾

分为“观察真实义时世间无害”与“世间自义有害”。

(一)观察真实义时世间无害

若许世间是正量，世见真实圣何为？

所修圣道复何用？愚人为量亦非理。

此颂反过来问难唯识师，说明他们不应以世间现见为量。

执着“他生”的人有个问题。他们虽然承认圣者的智慧，但认为即便是圣者的智慧，也有一个来源。这便是“他生”的道理。凡夫的智慧有一个来源。是什么？比如凡夫能动念头的心识，是由内在本来清净的佛性导引出来的，它们之间有内在关联。

唯识师说：“只有用这种道理说佛法，别人才会相信。人家便会觉得，人人心中都有佛性，所以，人人都可以从浅层心地深入到深层心地，去体验佛的智慧。这样的佛法才是真实有用的。”

中观师认为，这里依然有问题。如果要确定一座神圣智慧与世俗智慧之间的桥梁，那么就要像确认神圣智慧一样确认世俗智慧的存在。也就是说，现在六识(眼耳鼻舌身意)产生的见闻觉知，情绪感触，都得承认它们真实存在。如果承认这些是真实的，以此为“量”，那么圣者的智慧到底如何存在？对于“量”的认知，对于“正量”的认知，只能在一个清净的范围之内获得。在世间，不可能两个“量”并存。

此处出现“正量”一词。“量”是不错的标准，那么“正量”是什么？“正量”是纯粹正确的标准。如果认为六识都是百分之百确定的事实，那么眼耳鼻舌身的空性还能算事实吗？你说它们有自体，而佛说它们都是无自体的，这还能算是真理吗？所以，此处若以世间的量为标准，便违背了佛陀的本意。

不过，唯识师还是要建立世间的量。若不建立，唯识师会认为有问题。否则“他生”怎么去存在？只有当眼、耳等诸根与外境是事实，能被公认，由因生果的实有性才能被确认。从稻种生出稻苗来，如果说稻种是假的，根本没发生过，那么稻苗不是件虚构的事吗？那么谁也不要去相信了。所以，为了承认他生道理是事实，一定要承认种子与芽也都是真的，将它们当成真的。如果不将其当作真事，怎么确定得了“他生”生灭过程的道理？

唯识师认为：“只有确定因和果都实有，由因生果才能是摆在大家面前的事实。如果因根本没有发生过，果也没有发生过，那么因能生果的过程谁会承认？自己现在受果报是因为前世的业力，那么一定要承认前世的业力真实有。如果前世业力不真实有，说果报与前世业力有关，谁相信呢？所以，要承认他生，便一定要承认因和果实有。”

唯识师还说：“因和果实有，这个道理的基础是：世间的一切都是真实的。”

中观师说：“如果世间一切是真实的，那么圣人的智慧便没有用了。因为圣人的智慧说，世间的因和果都无自体。你要认为世间一切实有，那么圣人的智慧便被否定了。圣道和圣人的智慧都没用了，评判事物的标准就在世俗中了。”

刚才说，要以圣人智慧为标准。这里，唯识师既承认圣人标准，又以世间事实为标准，因为这样才能支持他们的理论。

中观师首先反对：“世间的事相没有标准，也不是标准。你如果说因实有，我们不能同意。种子、苗、芽这些都无自体，不能承认它们有自体。”

所以颂词说，如果你们认为在观察“真实义”时，世人一切现见都是正量，那就是说，大家都已现见了真实义。既然如此，诸多圣者再三宣说胜义谛的法义，到底为了什么？为求证圣道，勤苦地持戒、闻思修，岂非也都空无果实？所以，以世间愚夫的所见为“正量”，毫无道理可言。

六识所见非真理，世间名言无自性

世间一切非正量，故真实时无世难。

这便正式回答了最初唯识师以“世间现见”而问难的问题：世间的一切六识，都不是观察真理的正量；所以在抉择、观察真实义时，绝对没有“世间妨难”，你们的“与世间现见相违”不足以成为问难的理由。

中观师确定地说：“不可以世间六识所见为真理。凡六识所见的外境都不是正理。”而要证明他生有道理，便一定要以六识所见的外境为真实。无论是梦中的一个瓶子，还是现实中的一个瓶子，都要认为是真实，才能证明他生。对此，中观师始终不同意。

当然，唯识师还要找出进一步的理由。

(二)世间自义有害

若以世许除世义，即说彼为世妨难。

什么情况下才有“世间妨难”？在暂时安立世俗谛时，如果以世间共许的道理，来破世间共许的义，那么可以说，此宗所建立的道理为“世妨难”，一定会为世间所妨难。但若安住圣人的知见，以善巧了知胜义的人士为定量来抉择真实义，便不会有“世间妨难”的问题。

《入中论自释》中举了一个有世间妨难的例子：

如有人云：我物被劫。余人问曰：为是何物？告曰是瓶。他若破曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。

以世间可共同见证而非世间共许的事实(“瓶不是物”)来破除世间义(说现实中瓶为梦)，这便会有“世间妨难”。

世间经验也不承认他生

下面是“彼答”第二大部分“世间名言亦无自性他生，故世间无害”：

世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，

亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。

世人生孩子，父亲仅殖入自身少许的不净种子，但等母亲生下孩子，便会说：“这是我的儿子，我是他父亲。”同样，人们虽然仅种下了树的种子，但也会觉得：“这棵树是我种的。”可见世人的普通经验中，也否认“从他体生出”。

中观师提出，即便在世间的层面上，他生也无法成立。唯识师刚才提过世间道理，但此处正式谈世间道理时，认为“他生”也无法成立。这一句是进而来破，说明即便拿到世间中来讨论，他生也没有道理。

世间的夫妻“仅殖少种子”，便认为之后成人的儿女是我所生；或种了一粒树种，便说这棵树是我栽的。世人执着自己与孩子，种子与大树一体，所以说“是我生”。他们并没有将彼此视为异体。如果视为异体，他们的“生”无法完成，就像对于他人，不能说“这是我生的儿子”。

唯识师认为世间存在“他生”的主要原因，是产生果的因缘并不是自体，而是他体，其中一定要有因缘聚合的自性生，所以他们就以此为自性实有的他生。然而，中观师在不观察的基础上，随顺世人的说法，承认这些世俗法。但即便方便暂许时，也没有承认自相的“他生”。本颂举的两个譬喻，是为说明世间万物本就没有“自相他生”，并非肯定“自生”。

中观师用以上所说的道理，回答了唯识师为维护“他生”观点而作的“世间妨难”，说明在世间名言中也没有自性他生，所以事实上不会有唯识师说的这个问题。

这样，“彼答”结束，“世间妨难”便讲完了。

辩破了他生的好处

现在讲“如是破他生功德”(破完他生理论，有什么利益)：

由芽非离种为他，故于芽时种无坏；

由其非有一性故，芽时不可云有种。

因为芽并非是离开种子的另一个“他体”，所以当芽长成时，种子并没有全坏掉；又因为芽与种子没有实有同一的体性，所以不能说当芽长出时，长出芽的那部分种子还存在。

现在进入中观与唯识的常规辩论状态中，又拣起了种和芽的论题。

唯识师说：“你们中观派不是承认‘因缘生’吗？既是因缘所生，因缘与主体之间不也是互为他体吗？不也是可以‘生’的吗？这样不也就成立了‘他生’吗？”

中观师说：“我们承认的‘因果’，全都是果对待因才能称作果，因对于果才称作因，它们都不能独立存在，只是相互给予的假名而已。”

在此，中观师提出一个名词，称作“观待”。完全要相互观望，相互之间进行维持，相互持续，这样一对名词才能相互存在。就像将五米说成“短”，将十米说成“长”。十米为什么叫做“长”？因为有五米存在。五米为什么叫做“短”？因为有十米存在。但独立起来，如果在任何一个场合都说五米“短”、十米“长”，显然没有道理。因为离开了观待的对象，这个名词独立的性质便一定是错误的，所以此处说“待因明果”、“待果明因”。其实它们独立以后，

便没有自性。

因也没有自体、果也没有自体时，因与果之间进行他生，怎么可能？因为没有芽的自体，也没有种子的自体。如果在因缘中，观待成立的假名，可以说“种子生芽”。但是，如果一定要找种子的实体和芽的实体，使“种子生芽”这件事成立，那是找不出来的。

我们曾经探讨过这个问题：如果种子的一部分被消耗，那么，靠消耗这部分种子而长出来的芽，与被消耗的那部分种子，是因果关系，但不可能同时存在。因果实际上彼此互相交叉，这半部分消失，那半部分才能长出来。这半部分只要还在，那半部分肯定就不能存在。在任何一个相互关联中，因果实际上成就不了互相实有的他生，只是观待的状态而已。

所以中观师说，在这种观待的状态中，因与果并不是各有自性的。芽成时，种子一定消耗了；种子还在时，芽肯定还没有出生。只有在相互观待中，在使用假名时，可以比较概略地说，它们彼此有“生”的关系，由因可以生果。但因与果彼此都没有实体，所以找不到实体的矛盾。没有实体的矛盾，因可以生果，这便不会堕入断灭一边。

如果它们可以观待成立，即使在芽成时，种子也可以存在。种与芽之间有一个辩证进展的过程，而并非芽完全都长完了，种子还永恒地存在。当芽在生时，种子暂时还存在，种子与芽之间形成一个无常的交叉过程。这个交叉过程形成以后，不会堕入常边。

所以中观师说：“我们用缘起的方式确定因果，不堕入断边，也不堕入常边。但你们执着因果实有，互为他体而因能生果，这便会有很多过失。”

“真破他生”、“世间妨难”、“如是破他生功德”结束，“总破真实义中许他生”就全部讲完了。下面转入“别破名言中有自性生”。

倘使名言中自性能他生，亲证圣智空性，应成坏法之因

“别破名言中有自性生”分为“正实”与“如是破之功德”(此部分科判，见表25-5 破他生——别破名言中有自性生纲要)。

一、正实

分为“正实”与“释妨难”。

(一)正实

分为“圣者根本智应成破诸法之因”、“名言应成堪忍之正理观察”与“应成不能破胜义生”。

1. 圣者根本智应成破诸法之因

以胜义理论观察、抉择胜义谛的过程中，有些印度分集派自续师还在固执己见，认为世俗因缘所生的诸法是从“自相之他体”生出来的。中观师将自续师的问题逐个挑出，有三大问题。首先看第一个“圣者根本智应成破诸法之因”：

若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，

空性应是坏法因，然此非理故无性。

如果说必须要有自相才能成立因缘生(世俗谛中的色、受等全是依因缘而他生，并各有自相)，既然我们都承认圣人见道时便通达了空性，那么圣人就应该是“谤法”(毁谤诸法自性生)，空性也就成了“坏法之因”。但你能说圣人是谤法吗？所以世间万法决定没有自性。

比如眼前的杯子，我们都知道，并且你也承认，圣人通达了杯子的空性，但在世间的层面，你不是说这个杯子是真实有的吗？如果杯子真实有，而圣人又证悟了杯子的空性，实际便改变了杯子的真理状态(先前的真理是“杯子实有”，现在的真理是“杯子非有”)，那么他的证悟实际是毁坏世间真理的，他所证悟的不是杯子的自性，而是外来的自性。

既然要承认杯子实有，那么所证悟的空性，与实有的事物有什么关系？你要坚持它的“实有”，后面又要得到它的“非有”，那么“非有”肯定要冲击前面的“实有”。将它们生硬地拼凑到一件事物上(将“非有”安置在“实有”的杯子上)，这种空性就像“锤子砸破杯子”一样。用“不实有”的真理，推倒前面确定为“实有”的真理，所以形成了矛盾。

之所以会有“锤子砸破杯子”的空性，是由于先前你确认杯子是实体，后来又用一个不是实体的事物(空性)取代它。如何取代得了？肯定只有破坏。这是一对矛盾，它们不统一。证悟之前与证悟之后杯子的状态，是不统一的。

这个道理大家能理解吗？证悟之后，将杯子真实的性质改变了。之前说它一定是“有”，说它是有实体的；证悟之后，非得将它变成没实体的。就像有神通的人一样，摆在这里的东西，非得将它变没了，你说这是证悟吗？佛教不认为这是证悟，因为你改变了事物的性质，你证悟的不是事物的“本来”性质。

所以，开悟称作“证悟本来面目”。后续的证悟一定要契合其本来的状态，此种证悟才合理。否则，得到的证悟能力与事物本身有什么关系？就像证悟自身的空性，如果顽固地认为自身不空、实有，那么证悟了空性，说明什么？只有一个可能性：在证悟的过程中，让心和肺消失了，真的变成了一个“没心没肺”的人，认为是开悟。这是一个不符合常理的设想，这个设想佛

不同意。

如果你的本来性质、本性不是无自体的，你后面的证悟也不可能无自体。所以佛说：“你们开悟了，这个能力与智慧并不是我给你们的，是你们自证的，自己证悟了自己本来的智慧。”所以佛教再三用各种名词强调这一道理：你所证悟的是“本来面目”，而不是佛给了你一个新面目。你不是证得了佛的面目，而是证悟了自己的面目，证悟了自己本来的性质。

此处，中观师指出了自续师一个致命错误：“若谓自相依缘生”，一个开悟的人所“开”的“悟”，便是“锤子砸破杯子”的空性。你“开”了一个与你无关的“悟”。

月称论师对他们的批评比较客气。如果我来说，便是：“锤子砸破杯子，怎么能得到真正的空性？即便砸破了，碎片也留在那儿，还是实有的。”所以，实有永远是实有的，你无法改变。

但有种可能发生的情况，即是：你虽然健康，但有精灵附了体，让你不能自主，将你神识牵走。有的精灵具特种能力，能附到你心体所执着的身体上，对你的“自我”作临时改变。不过，你能证实，全世界所有的人能同时都被附体吗？肯定不可能。那样的话，世间常理没有了，证悟的常理也就没有了。

此过失是根本的过失。也就是说，如果诸法有自性，那么修行人证悟圣果，便属于谤法。证了圣果反倒谤法，为什么？因为他没有遵循基本的法理：如果杯子实有，结果让杯子成了空性，他是在改变一个法的正理(基本状态)。“法”，是指事物的正理。既然改变了事物的基本正理，便是谤法，便是破坏了世间的正理常规。破坏常规也是谤法，那么空性也就成了坏法之因(破坏其他法的原因)。你们自续师能接受空性是坏法之因吗？

自续师说：“不能接受。”

要坚持他生，这便是坏法之因，你所证悟的空性便不是真正的证悟结果。

倘使名言中有自性生，其事应能经受正理观察

2.

名言应成堪忍之正理观察(如果世俗的诸法皆从因缘的自相他体而生，那么世俗谛的这些法便能经受正理观察，成为永恒实有了)。

设若观察此诸法，离真实性不可得，

是故不应妄观察，世间所有名言谛。

“名言谛”即前面说过的“世俗谛”。佛教的用词非常严谨，世俗是假名的，佛在用词时，便用“假名”为世俗命名。整个世间都是假名，只是名字和语言。除此之外，没有任何实有的事物。世俗由无始以来的名言互相交错形成，全都是概念而已，只是一个概念交错的社会，并没有真正实有的事物。它并不因为道理的分析而增加什么，或减少什么。

所以，如果用胜义的道理观察世间万法，是他生还是自生？最后只能得到真实理的空性的结果，没有世俗谛可得。既然无可得，便破坏了世俗谛，破坏了世俗谛便堕入断见。所以不应别出心裁，以道理来观察世俗谛是不是有自性的。

通过道理的观察，能否得到圣者的智慧？也不行。

如果世俗的一切概念是天长地久的，其本性实有，那么我们也改变不了。如果将其突然改变，便堕入了断见：突然一下，将所有天长地久的事物全部寂灭了。

凡夫怎么能证悟阿罗汉果？世间的一切现象如何能变成四大种性呢？如果证悟的一刹那之间，便将世间所有五颜六色的色相全部灭掉，只留下地火水风，那么修行人的内在能量岂非要超过原子弹？核弹还要炸一下才能灭地球，你不用炸，只坐在那儿，地球就变了样！

所以，证悟不是实体上改变。如果通过自己的修为，突然发现有实体的改变，那么便堕入断见了。实际上堕入断见没有？没有。如果你要改变事实，改变世间，世间的一切便不为你所改变。实际上是改变不了的。为什么？因为你对世间的基本理解错误了，世间不可能是实有的。

倘使名言中有自性生，其在胜义中则不能被破

3.

应成不能破胜义生(如果世俗的诸法皆从因缘的自相他体而生，那么在胜义中也不能破除他生了)

于真性时以何理，观自他生皆非理，

彼观名言亦非理，汝所计生由何成？

在观察真实的自体到底是有还是没有的时候，无论是将因果当成一体去观察，还是当成异体去观察；无论是当成自生去观察，还是当成他生去观察，都不能得到因果各自的自体。不只是在胜义的智慧中得不到，在名言中去进行观察时，实际上也是得不到的。那么你们所认为的“有自性生”到底是由什么成立的？

清辨论师曾说：“名言有自性，胜义无自性。”他曾以方便的方式进行挪位说明，证悟了以后，修行者的心变了，是内在证悟变了，但外境是永恒不变的。外境是永恒的、实有的事实。

此处，月称论师破掉了清辨论师的理解，因为外境也不可能有任何永恒实有的存在。如果有永恒实有的存在，那么便不可能在证悟佛果时，说一切外境已是清净的自性，没有世间杀、盗、

淫、妄的庸俗外境。

如果一证悟，便将所有的世界都改变了，那真的是“乾坤大挪移”了。但“乾坤”是无法被“挪移”的。在佛教的规则中，修行结果是了解世间的本来面目，而不是改变世界。正因为平时改变世界的欲望太强烈，所以才遭受那么多无法改变的痛苦、不如意和不自在。佛怎么还会鼓励众生向烦恼深渊迈进？佛认为，我们的用心方法是错误的，所以才遭受烦恼。

这时，对方提出妨难：如果胜义谛和名言谛中没有自性，为什么世间会见到有“自性生”？
真正的正见：因缘假合，无自体而有作用
(二)释妨难

对于对方的问难，中观师对“因缘和合便能有生”的问题作了一番说明：“内外境界都可以暂时有，但不必要有自体。没有自体的内在，没有自体的外境，但因缘和合时，它们也可以相互发生作用。”
如影像等法本空，观待缘合非不有，
于彼本空影像等，亦起见彼行相识。

对于问难，中观师回答：“就像影像一样(此处便不争论镜中的影像实有还是不实有了，大家共许影像的本质不实有)，它们是空性的。然而因为有镜子、光明与人站到前面等因缘和合时，影像便会发生。但发生影像的这些条件都没有自体，只是因缘和合时，它们发生作用。而且影像还能让看到它的人生起眼识，让照镜子的人能依靠它整理面容。”
此处提出了“无自体而有作用”的概念。
对方说：“既然都没有自体，这件事情怎么成立？怎么能形成这样一个形相？”
中观师说：“没有自体，只是假合的因缘，但能产生作用。”

这不是做生意，不是皮包公司，我说我这里有什么，你那里没什么，三家互相去套，到这家说有这个，到那家说有那个，然后将生意做成，形成利益。不是这样的意思。这个譬喻中，各种因缘的成分还是实体，而因缘和合的道理是说：各个成分都无自体。

阳焰、水月、梦境、谷响都是无自体的，这是对“无自体”的譬喻。佛用这些譬喻，让众生从“有自体”的理解中抽离出，理解到穿的衣服、住的房子、开的车子，实际都无自体。只有用这些比较梦幻的譬喻，才能让众生理解“无自体”到底是怎么回事。

又如氧气与氢气，它们本来没有水的自体，但合到一起，水的功能便产生了。那么氧和氢是不是有自体？其实也是其他事物和合的功能而已。

凸透镜和光线，各自也都是无自体的，但它们有发热的功能。当它们组合到一起时，甚至能产生火焰，这个功能可以发生，但能说火焰有实体吗？实体从哪里来？火焰的自体一经分析，也只是分解成各种功能而已。
在木料中，本身没有火焰，但钻木便能生火。
琴弦和手指，各自没有声音，但和合到一起便能产生声音。
这些都是因为各种假合的因缘，产生各自的功能。

人若喝了鸩鸟翅膀扇过的水，马上便会被毒死。但孔雀喝了同样的水，不仅不会毒死，羽毛还会更漂亮。这也是因为，不同的假合因缘，产生各自不同的功能。能说这种水就一定有它自体的毒性吗？不能。都是各自假合的因缘产生的作用而已，其自体并非永恒、究竟。
远离断常二边，空性使一切法得成
如是一切法虽空，从空性中亦得生。

虽然一切法的本体无自性，是空性的，但正是由于在空性中，一切法得以生成。和合因缘来到时，功能便会产生。

就像一杯水的譬喻——天人见为甘露，人见为水，饿鬼见为脓血。所见不同，说明什么？说明这杯水无自体。正因为无自体，所以因缘和合时，才能在同一处产生各种不同的功能。正因为无自体，所以饿鬼看时，它是脓血。脓血的影像是以什么因缘合成的？以饿鬼的业力合成。人以比较清净、有福报的业力合成水的功能。天人合成甘露的功能，是因为天人业力更清净。

但事实上，这杯水里什么都没有，没有其独立的自体。如果有独立自体，不同的众生是不能改变它的。如果水有实实在在的实体，那么饿鬼不可能将其看成脓血。为什么？因为无法改变其本质。它的本质为什么能被改来改去？因为它没有本质。没有本质的性质才能被灵活改变。

世间的一切现象，佛见到的是法界的大光明；菩萨见到的是清净的净土；而饿鬼见到的则是烦躁、烦乱；人见到的是五浊恶世。为什么所见不同？因为没有本质，没有自体实有的、固有的个性。如果有，便不可能被改变，连佛也改变不了。

为什么佛能看到一切众生是清净的形象，没有五浊恶世？因为五浊恶世本来就没有。这是不是一个秘密？这是一个很重要的秘密。此秘密应成为我们的正见，如此修行才能进展。如果你认为五浊恶世存在，修行无法进展。因为自己的念头加重了世间的浊乱，这种恶浊性反倒加重了。

如何才能不增益世间的恶浊相？即是认知世间本来是清净的，是无自体的。只有这样，才能了解世间的本质，世间才能不被我们变得更坏。世间形象为什么恶浊？为什么有劫浊、见浊、烦恼浊？因为认为浊的世间独立存在，我们给世间附加了一个本来没有的境界。做人时，给世间附加了人的业习，世间成为人类社会；在天上时，附加了天的业习，世间便成为天道；给世间附加饿鬼的业习，于是便经历饿鬼的境界。这些都是人为添加的，世间本身是无自体的。

回答完妨难，下面是：

二、如是破之功德

分为“远离极微断常之见”与“善成业果联络”。

(一)远离极微断常之见(断除极细微的断见和常见)

二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。

由于一切法就像影像一样自性空的缘故，无论在胜义谛还是世俗谛中都没有自性，所以既不是“断”，也不是“常”。

因为世间本身没有自体，所以和合因缘而产生的因果没有自性，所以“非常”；因果之间并非各有自性，所以“非断”。中观师所确立的这种因缘假合的因果，既非“断见”，亦非“常见”。而唯识师确定的因实有、果实有的他生因果，既是“断见”，亦是“常见”，有这两个问题。

无阿赖耶识，生死流转依旧，业力能生果，不依阿赖耶

(二)善成业果联络

分为“无阿赖耶而已灭业生果之相”(没有阿赖耶识，已经造下的业也能感召果报)与“释妨难”。

1. 无阿赖耶而已灭业生果之相

由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，

有业虽灭经久时，当知犹能生自果。

有人问：“从已经灭去的业，如何能生出果？”中观师在此回答道，由于业自性不生，所以也就不是“以自性灭”。从“非以自性灭”的业引生出后面的果来，这是合理的。所以不用“阿赖耶”，业还是可以生果。因此，有些人造下的业虽已灭去多劫，但仍可从此业产生后面的果，因果不会错乱。

唯识师始终不忘“阿赖耶”，他们说：“‘阿赖耶’是佛说的，难道佛也打妄语？生来死去的业力种子都存在阿赖耶识中。如果没有阿赖耶识保存这些业力的种子，人如何能生生世世地生死下去？让人流转生死的到底是什么力量？”

有人举出佛经里的话说：

假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。

他们还举出经典的记载，佛过去世曾敲鱼头三下，等业力成熟，此世佛自己也头疼三日。因此说，业力真实，不可思议。故有：“有业必感果，实有业，所以感实有果，在造业后必定会受报。”这实际是小乘萨婆多部认为的“因果实有”观点。

但后来，萨婆多部又改变了观点。他们提出“不相应行法”，使业力不失去，这便是“持业”，将业力从前一世守持到这一世，从这一世再持到下一世。“不相应行法”使第一个念头与第二个念头相互连贯，向下推动，使所有念头联络和向下推动，使业不停。萨婆多部认为，“不相应行法”可以持业，它非色、非心，但是有持业的功能。

在萨婆多部以外还有一部说，业就像“债券”一样，借贷的这一方将钱还给被借的一方，到期就偿债，本和利都不消失，有本还要加利，这便是因果业力持续的过程。业被什么东西持着？像债券一样的事物将业持续起来。这种持续的力量很强，让业力不失去，而且只要有因就必然产生果。这是一个“不失法”(这种债券一样的东西是一种不会失去的法)，由“不失法”来持业流转。

唯识师说：“小乘各部都认为，有一个具体事件，一个事物，或一种力量持业。我们这一宗，就认为是阿赖耶识持业，使业不会流失掉。阿赖耶识产生关键作用，它没有任何形象，没有任何颜色，能将前面的业熏成后面的业。”

总而言之，所有的业，从头到尾的变化过程，都依赖阿赖耶识。阿赖耶识就是一个大仓库。

佛在《解深密经》中说：

阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。

佛当年说的“阿陀那识”是“阿赖耶识”的另一种翻译。就是说，阿赖耶识很深、很细密，众生发现不了它，但业力的种子都靠它保持不失，它持业向下推动。

中观师在此又提出一个惊天动地的说法——不需实有的持业之法，没有阿赖耶识，众生也可以流转。没有不失法，没有不相应行法，人的生死还是会延续。没有那些持业的事物，因果业力还是会延续。因为，业虽然先灭了，但后面能感果。

举个譬喻，就像磁石引铁。月称论师用了这样的譬喻：磁石离铁虽远，但能吸铁，它的功能不失。而且，既然“生”无自性，那么“灭”也无自性。所以，没有生灭的持业的事物——不需要持业的事物生，也不需要持业的事物灭。

小乘认为，“无”为“灭”。唯识认为，“先有后无”为“灭”，而且还说了各种各样的无为相。但中观认为，即使证悟了无为，所证悟的灭法，事实上也是有为法。这些都是本来没有的，你们所说的这些法，都是毫无意义的，实际上没有任何有自性的法。灭法以及灭法的自性也是如此，证得“苦集灭道”的“灭”，这个独立实有的“灭”实际上也没有。

灭法没有，但灭法的功能可以有。《华严经》说，“十二因缘”的最后一支是死，死就是灭，死能引起痴和忧、悲、苦、恼等各种各样的功用。灭虽然有作用，但十二因缘最终的“灭”并不是从实有到无的灭。“灭”只是如幻的影像，本来不生。这是一种假名的“灭”。

中观师说：“我们接受《华严经》的说法，这个说法是对的。你们认为，实有的灭都是有为法。而我们认为，不管是灭也好，生也好，它们都是没有实体的。正是因为无实体，所以功能不会被灭掉。没有实体的功能，其生灭过程中既没有实体的生，也没有实体的灭；既没有实体功能产生，也没有实体功能被灭去。所以，功能可以有。”

中观师认为，无论是生还是灭，这些法都无自体。因为法无自体，功能反倒可以有作用。所以，“无实体而有作用”，这是中观师对所有因果的定义。既然无实体也可以有作用，那么不要阿赖耶识，因果也可以延续。众生的生死，完全可以在无阿赖耶识的条件下继续，完全可以在没有“不失法”的条件下继续，也完全可以在没有“不相应行法”的条件下继续。虽然无自性，但是有作用，所以能感果。这是对于世间的解释，既符合佛的所见，又是众生的事实。

如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，
如是业灭无自性，从彼亦能有果生。

这是用譬喻来说明因果性空的道理。就像一个愚蠢的人，从梦中醒来后，还贪着梦中的事物。同样，从没有自性的已造下的业，也可以有果实产生。

唯识师始终不想放弃“实有他生”的执着。

《转有经》中有个譬喻：有一个很蠢的人晚上做梦，梦见自己到了一个比极乐世界差一点点的环境中，等他睁开眼睛以后，还美滋滋的，认为自己去了一个非常好的地方。

中国有一篇类似的文章叫做《桃花源记》。《转有经》中将主人公说成是愚夫，因为这些都是不可能有的。既然是在梦里，怎么可能在梦外面还存在，让你去理解呢？

《转有经》中，佛说，梦里虽然是无自体的境界，但这个无自体的境界能起到引发贪心的作用，所以醒后，愚夫还很执着那个境界。同样，业无自性，但有这样一种功能：虽然它灭去很久，没有自体，但因缘合会时，它的如幻显现还是能引发贪嗔痴等烦恼，感召各种各样的果报。我们现在造业，往后还有果报，之所以如此，便是出于这个原因。

无自性而业果联络不爽，佛遮思维诸业果

中观师讲完“无阿赖耶而已灭业生果之相”，对方提出反驳。看“善成业果联络”的第二部分：

2. 释妨难(对反驳的回答)
分为“释异熟无穷难”与“释违阿赖耶识有之教量”。
(1)释异熟无穷难(回答对方问难。对方说，按照你们的观点，异熟果会无穷生下去)
如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相，
而非见为余物相，当知已熟不更熟。

对于刚才中观师提出的“无阿赖耶也能感果”的道理，唯识师提出了反驳：“如果自性不生也不灭，并且能感召异熟果，那么就像一个业的自性不灭所以能感召异熟果，一个已经感果的业，应该在感果之后还能感召其他异熟果，这便有‘无穷生’的过失。”

但事实不会。如果你先前做了一个借钱的梦，后面就会做一个还钱的梦；前面做龟毛的梦，后面也会跟着做龟毛的梦；前面做兔角的梦，后面也会做兔角的梦；前面做杀人的梦，后面做被杀的梦。虽然梦境如幻，但之所以不错乱，是因为它们实际上是有体性的。做恶事有恶的性质，做善事有善的性质。所以不能说它没有独立自性。

中观师说：“就像石女儿、兔角、龟毛等境，虽然与有翳病的人看到的毛发一样，都没有自性，但有翳病的人只能看到毛发，而看不到兔角、龟毛等。同样，已经成熟和还没有成熟的业，虽然都没有自性，但没有成熟的业能成熟，已经成熟过的业便不再成熟感果了。所以是‘虽幻而不乱’。”虽然是如幻的，但各有前缘，并不混乱。就像磁石能引铁一样，虽然没有独立自性，但因果联络，毫厘不爽。

下面，唯识师又问中观师：“为什么不乱？”中观师举佛说过的话回答：

故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，
无善恶慧得解脱，亦遮思维诸业果。

如同上面说的有翳病的人，只能看到毛发等，而不会看到兔角，这是绝不会混乱的。可见不可

爱乐的苦果都是由不善的黑业产生的，可爱异熟的乐果只能从善业生出，而若通达了善业与不善业的自性都不可得的智慧，便能解脱生死。至于为什么因果不会混乱，中观师说：“这个话题你不要问我，佛不让你思考。”为什么因果联络不乱？不乱的原因，佛不许问，相信就好。虽然无自体，但能有功能，同时也不乱。不要问为什么，只能相信。

没有证达空性，没有证得一切种智时，对于业果相互不乱的原因，佛不许问。因为业果极其微细，乃是佛智慧的所知境界，不是凡夫能了知的。如果用比量、思维妄加推测，容易破坏缘起，导致狂乱。所以自古以来，佛陀创立佛教，对“业果的前后不乱”不许问。也不允许因为业果不混乱，而说业果独立有自性、有自体。

以楔出楔原假名，此则不违佛教义
(2)释违阿赖耶有之教量
说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，
此是为彼不能了，如上甚深义者说。

唯识师又提出妨难：“佛亲口说过有阿赖耶识、数取趣(意为多次在轮回的各道中流转，旧时译为“人”)、色受想行识五蕴等名相。你们怎能违背佛亲自说过的教义？”

中观师回答：“佛说过‘阿赖耶识’、‘数取趣’以及‘无我唯有五蕴’等，但并不表示佛认为众生的体性是实有，色相、色的自性是实有，佛另有密意。佛暂时所出的这些名相，是为不能直接通达、悟入如上所说甚深空性义的人说的。”

为什么说这些名相呢？为了“以楔出楔”。就像有一块木楔打到木头里去了，因为打得很深，为了让它能退出来，便要另外做一个木楔往里打，将前面的木楔顶出来。

因为众生无始以来便执着有“我”，那么佛就以“阿赖耶识”代替众生所执着的“我”，先让众生明了外境的空性，进而再明了内心也是空性的，然后便能通达佛说“一切法自性空”的密意。

所以，“五蕴”、“阿赖耶识”等名相，全都是以楔出楔的办法，都是所安立的佛教假名概念。如同小孩子，对手中的一块糖执着不舍，不愿意撒手。而大人知道糖里有毒，怎么办呢？用另外的糖给他吃，让他将先前的糖舍掉。这是“以楔出楔”的办法。如果不以这种方法来引导，众生便不会开始理解佛法、自身与世间常规。所以，要用假名，用这种以楔出楔的办法。虽然说了那么多名词，但事实上它们都不实有。

如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，
如是诸法无自性，不了义经亦说有。

这是再用譬喻说明佛有时也会用方便说，将不实有的法说成有。如同佛虽然见到诸法无自性，断除了一切萨迦耶见，但也常常创造出一些名词描述诸法。佛也常常说：“我见到了什么，我往昔如何修行，我的弟子如何如何……”这些名词，其实是众生理解佛法的方便台阶，并不表示这些事实真实有。所以，虽然诸法没有自性，但佛也在一些不了义的经典中说它们是有。

如同佛陀临时安立化城的二乘境界。其实，二乘境界也是一个假名的境界。对于佛，那也是一个无意义、无实质价值的境界。虽然是假名，但还是要用。《法华经》以牛车、鹿车、羊车比喻大乘、中乘、小乘。这些譬喻都是方便说，其实并无实体。

“释违阿赖耶有之教量”讲完，“总破他生”便全部讲完了，下面讲“别破唯识”。

概述唯识宗观点：境假识真

“别破唯识”(提要简述)的第一部分是“叙计”(先介绍唯识宗的思想，之后再指出其问题所在)：

不见能取离所取，通达三有唯是识，
故此菩萨住般若，通达唯识真实性。

圆满般若度的第六地菩萨已远离能取、所取的执着，由不见内在的，属于遍计法的能取识，离开外境的所取法，通达了欲界、色界、无色界中只有刹那性的阿赖耶识。所以此地的菩萨安住在般若智慧中，已通达了“万法唯识”的真实本性。

唯识师说：“六地境界所圆满证悟的般若，即是通达了唯识真实性：离开能取识，无所取境；离开所取境，无能取心。三界生死，唯识所变。你们中观见所讲的证悟果实是实有的。这便是我们所说的‘善取境界’，离开能取、所取二者。”

中观师说：“我们并没有此种善取境界。”如果说胜义中全无外境只有内识，那么山河大地到底是如何产生的？

唯识师用譬喻说：
犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，
从一切种阿赖耶，以自功能生唯识。

唯识宗认为有一个阿赖耶识。如同平静的海面本来没有波，然而有生起无量波涛的功能，因为风的鼓动而产生波涛。同样，从含藏一切种子之阿赖耶识，因业力之风的鼓动，生起了前七识。由于没有实际存在的所缘境界，七识都是依靠自种子功能而产生，不是依外境而生起，所以

说是“唯识”。《解深密经》、《摄大乘论》、《楞伽经》中都如此说。
但中观师还是认为他们的说法是方便说。
唯识师又说：
是故依他起自性，是假有法所依因，
无外所取而生起，实有及非戏论境。

依他起自性，能取(内)和所取(外)的万法都是由它而显现，并且有三个特点：一、无外所取自能生起；二、因为是假法所依，所以体是实有；三、不是言说戏论所缘的境界。

虽然唯识师如此周密地建立了他们的理论，但中观师认为，能取、所取的道理，是佛陀假立“阿赖耶识”以后作的方便之说。让你们觉得中间阶段有实有的台阶，实际都是假立的名义。
第二十四讲 慈悲心大，慈悲心软
无境之心，以何为喻？
介绍完唯识宗的观点，现在开始辩破。首先“以理证破”。

这部分比较复杂，“以理证破”分为两部分：“破离外境识有自性”和“破成立依他起有自性”。“破离外境识有自性”分为三部分：“破离外境意识之本体”、“破彼中成熟无情显现之习气”和“结尾”。“破离外境意识之本体”分为两部分：“破离外境识有自性之喻”和“破由习气功能出生境空之识”。“破离外境识有自性之喻”又分为两部分：“破梦喻”和“破毛发喻”。首先看“破梦喻”：
无外境心有何喻？若答如梦当思择，
若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。

唯识宗想确立识是实有，首先破除外境，说：“外境是假的，心识是真的。”建立这样的概念，确立唯识宗的修行价值。认为外境只有假名，心的实际意义才能成立。这样才能引导众生，了悟心性。

对此种见地，中观师通过譬喻进行说明：“无外境心有何喻？若答如梦当思择，若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。”
表24-1 破离外境意识之本体纲要
表24-1 破离外境意识之本体纲要

在前面“叙计”的颂词中，唯识师将立宗的依据摆了出来。他们认为，佛在经典中说，所有外部的现象界，只是“识”而已。识与外境的关系如何形成呢？像风鼓动着大海，无量的波涛产生出来。阿赖耶识含藏一切种子，如同大海，从其中生出依他起，便现起“能取”及“所取”。外境是虚假的，但“识”百分之百是真的。所以说，“依他起”这个自性是所有外境的依靠。外境依靠它而生起，它成为外境的所依。外境要依靠“依他起”，所以“依他起性”一定是有的。

但“依他起性”依靠什么呢？“依他起性”是在“阿赖耶识”基础之上成就的。“依他起性”本身不依靠外境。

“依他起性”在混沌状态中叫做“善取空性”，不分能取、所取。而分成能取、所取之后，就形成了第六识的内心(能取)和所对的外境(所取)。“依他起”是实有的，不是戏论境界。

这时，中观师提出一个问题：“无外境心有何喻？若答如梦当思择，若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。”你说没有外境，心识是实有，那么，你能用譬喻说明这个没有外境的心吗？

唯识师以梦譬喻，说：“比如昨天晚上做了个梦，梦到一派壮丽山河。这些境界实际上并没有，但我梦到了。梦中的境界肯定是由心生出来的。因此，心肯定实有，外境肯定没有。”

中观师回答说：“如果我说你在梦中也没有心，恐怕你也很难反驳吧？既然梦中的境界是幻象，事实上没有，那么你梦中的那个心，何尝又不是幻象呢？如果梦境非有，那么梦中的心不也是非有的吗？因为梦中的心非有，所以，离开外境而有自性的心，实际上也没有。你用梦的譬喻证实不了外境没有而心实有。”
这时，唯识师又举出“后时忆念”的譬喻来挽救其观点：
若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔，
如汝忆念是我见，如是外境亦应有。

唯识师说：“醒了以后，能回忆梦中的山河大地。既然能忆念梦中的领受，就说明梦中的意识心是有的。”
按常情的理解，大家会认为这个答案很合理了。

但中观师说：“既然你这么认为，那么梦中所见的山河大地等外境也应该有了。因为同样能被梦醒后的你所忆念。你无法证实，后来回忆的梦中山河大地是没有的。如果梦中的境界是有，你做梦时的心便不是无境的心。”
设曰睡中无眼识，故色非有唯意识，
执彼行相以为外，如于梦中此亦尔。

这是唯识师又找出的理由：“我在梦中睡着后是没有眼识的，所以看到的色境不存在，但有这个心存在。因为睡着并不是死了，心还存在，意识还是存在的。意识执取自己生起的影像并以为是外境。梦中如此，醒后执取外境亦是如此。‘有心而无境’，用睡梦的例子就能证实。”

中观师破曰：

如汝外境梦不生，如是意识亦不生，
眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄，
余耳等三亦不生。如于梦中觉亦尔，
诸法皆妄心非有，行境无故根亦无。

中观师说：“你既然说，除识以外的境界不是实有的，在梦中不生，那么我说你的心也是没有的。像你所说的，识外面没有外境。外境在梦境中是不生的，因为没有那种法尘。那么我说梦中的‘识’也是虚伪的。因为你当时并没有对于外境的直接认识，凭借后来的忆念才证明当时的了知，当时的‘识’也是不存在的。

“就像梦中的眼与眼根不存在，此二者所生的眼识也必定不存在。所以，眼根、眼境、眼识三法都是虚妄的，只是观待假立而已。对于耳根、声音、耳识，乃至意根、法界、意识，这些部分的三种法也都是不生的。如果认为外境没有，实际你的心也就没有。‘能见识’和‘所见境’是同时生灭的关系。

“所以，就像梦中的根、境、识等都是虚妄的，平日我们觉醒时也是如此。所缘境没有，根也没有。你依然无法证明梦中的识是存在的。”

无境之“识”究竟无
此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，
如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。

这是中观师以梦的譬喻来成立诸法虚妄。世间众生在痴睡中、梦没醒时，梦中的根、境、识三者都是有的。而醒后，梦中的根、境、识都是没有的。同样，无明痴睡灭尽、亲证法界后也是如此，根、境、识三法也都是没有的。

“破梦喻”之后是“破毛发喻”。

梦的譬喻不能成立了，这时唯识师又举出了翳眼见毛发的譬喻，来说明“境无识有”。他们说：“有翳病的人，眼睛能见到毛发，说明‘识有境无’。因为毛发的外境实际是没有的，但是有病的人能见到，这说明毛发的产生来源于识。”中观师破曰：

由有翳根所生识，由翳力故见毛等，
观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。

中观师说：“有翳病的眼根所生的眼识，是由于翳力的原因见到毛发。如果观待病人的内识所见，眼识与毛发都是有的。而如果观待正常人的所见，那么毛发与看到毛发的识二者都是虚妄不生的。翳与眼，彼此互为他体。因为没有翳病的人，眼睛就看不到毛发。这说明，所见毛发不来源于识，而是来源于翳病。所以，你以翳病为喻，也无法证实‘境无识有’。你确证不了识的功用。”

若无所知而有心，则于发处眼相随，
无翳亦应起发心，然不如是故非有。

中观师又进一步说：“你们前面所执着的‘境无识有’是站不住脚的。如果识本身具有功用，能够生毛发，那么没有翳病的人，眼睛应该也能见到毛发。因为有识，毛发在无翳病的眼根中应该也能产生。但是无论在何种环境中，没有翳病的人，眼睛里始终发生不了毛发，毛发只是随着翳病发生的。这说明，毛发只来源于翳病，而不是来源于没有外境的心，所以离开了外境而实有的心识是绝对没有的。”

破唯识宗“习气功能出生境空之识”

下面开始学习“破由习气功能出生境空之识”。

分为“破现在识有自性功能”、“破未来识有自性功能”、“破过去识有自性功能”。中观师从现在、未来、过去三方面，说明唯识宗所谓“功能”的了不可得。否认了“功能种子”的存在，唯识宗所说“习气成熟而起识”便不成立，从而，他们以譬喻所论证的“境无识有”便不能成立。

一、破现在识有自性功能

首先看唯识师的观点。

面对中观师的破斥，唯识师反驳说：“如果‘有境’是产生识的原因，那么你所说确实是对的；但是前面识所熏的习气成熟与否，才是生不生内识真正的原因，所以唯独有前面带有毛发相的识所熏的习气成熟时，才能有看到毛发的识生，否则便不会产生看到毛发的识。你平时看不到毛发，并不说明识产生不了翳的毛发效果，而是因为乱识的功能没有产生，所以毛发没有产生。”

若谓净见识功能，未成熟故识不生，
非是由离所知法，彼能非有此不成。

唯识师说：“眼睛健康的人，因为他们看到毛发的错乱识的功能还没有成熟，所以能看到毛发的识没有产生，并不是由于没有所见的毛发的外境。”

这里的“功能”其实就是“习气”。唯识师认为，识产生还是不产生，要看所熏的习气成熟还是不成熟。所熏的习气成熟，就能产生看到毛发之识。没有眼病的人见不到毛发，没有产生看到毛发之识，只是由于他的所熏习气尚未成熟。

但中观师说：“彼能非有此不成”——你们所谓的自性不空的这种功能，我尚且不许有，怎么能说以其为因而产生乱识呢？

既然乱识的功能没有产生，毛发就产生不了，那么“识的功能”到底何在？你所谓的“识的功能”到底是在什么条件下产生的？

已生、功能则非有。

唯识师依然强调：“功能有时候出生，有时候不出生。关键在这个‘功能’。只要功能存在，‘识’就能够存在。由识产生功能，这是必然规律。”

在已经现实存在的诸法中，不可能有潜在的“功能”。

假设，识现在已经存在。“识”，可以用两种方式理解，或理解为“功能的识”，或理解为“出自功能的识”。无论哪一种理解，“功能”都不可能存在。

如果说，“功能成熟产生识”，功能为因，识为果，识是“功能的识”，现在已经存在，那么，作为因的功能就不可能还存在了。就如同种子成熟产生芽，芽是“种子的芽”，当芽现在存在时，种子就不可能还存在。因此，现在识存在时，功能不可能存在。

又或者，识是“出自功能的识”，现在已经存在，那么，现在存在的、出自功能的识就不可能还有功能。

因此，无论以两种方式中哪种方式理解“识”，从“识现在已经存在”的假设前提，都只能得出同样的结论，即，现在识中没有自性功能。

二、破未来识有自性功能

未生、体中亦无能，

非离能别有所别，或石女儿亦有彼。

还没有生成的识中，识体没有生，所以也没有生此识的“功能”。如果没有能别，也就没有所别。否则，如果尚未存在的事物中也可以有功能，那么就应该承认有生石女儿的“功能”，因为毕竟这二者同样没有。

现在讨论“识的功能”是否存在，在此命题中“功能”是主词，是“所别”；“识”是界别功能的，是“能别”。如果作为能别的“识”尚未存在，那么作为所别的“功能”也就不可能存在。所以，未来识的自性功能是无法确定的。

针对中观师的辩破，唯识师又找了世间生活中的例子来回答说：

虽然识还没有产生，但因为它将要产生，所以说，“这是那个识的功能”。像煮饭，说煮“饭”，其实煮的是“米”，但因为未来要成“饭”，所以就说煮“饭”，而不说煮“米”。明明织的是“线”，但目的是织成“布”，所以就说织“布”。虽然是未成的，但它的目的是必成的。

所以，在识没有生成，功能还有的时候，我们就说，这是“识的功能”。即便识没有形成，但是当功能有的时候，我们就说，识已经有了。

中观师破他：

若想当生而说者，既无功能无当生。

若互相依而成者、诸善士说即不成。

你们用煮饭、织布的譬喻来成立所谓“识将来会从这个功能生，所以这是识的功能”，但无论煮饭也好，织布也好，米和线都是已经有了，必定会做成饭与布，所以说煮“饭”、织“布”。但你们所说的“功能”还尚未成立，凭什么说从中就能有识生出来？如果你们观待“将来会产生的识”而安立“这个识的功能”，又观待“能生识的功能”而安立“识”，互相依赖着成立，但是诸善士都说，既然是互为观待，那么就绝对不自性实有。

中观师说，我说你们的“识”非有时，你们就说“功能”能生识；我说你们这个“功能”非有时，你们又拿“将来会产生识”来证明有功能。你这样相互待证，二者之因都不极成，都不能成立。所以，未来识中没有自性功能。

三、破过去识有自性功能

若灭功能成熟生，从他功能亦生他。

诸有相续互异故，一切应从一切生。

如果说已经生出来、正在灭去的识，为了要生果，在阿赖耶识中熏习成功能差别，这个已灭识的功能成熟，能生出后面的识，这还是从“他”生“他”，那么从他自性功能也就应该能产生异体的其他果识。岂不是说，任何一个与后者无关的事物都能生出后者来，任何一个眼识灭的功能都可以生出耳识，任何一位母亲都可能生出别家的孩子来，这有可能吗？

唯识师又说：“不是这样的，因为前面已灭识的功能与后面的识是同一相续，所以前面的识灭能生后面的识。其他不是同一个相续的就不能生。”

中观师说：“就算你说的前面的识与后面的识是同一相续，但是前念与后念的心就像一粒粒的珠子，各个相互不同，从前面的识生后面的识还是从‘他’生‘他’，前面说的‘一切生一切’的过失，你怎样能够避免呢？”所以，过去识中没有自性功能。

念珠有别绳无异，距离虽近非一续

唯识师提出反驳：

彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。

这些刹那念念之心虽然自性互异，有“他性”，但是遍及前后刹那上的相续则是唯一的、“无异”的，所以并没有你们所说的“一切生一切”的过失。

唯识师辩驳说，所谓“相续”，就是“辗转”的意思。如同河流，刹那刹那地流去，一刹那与下一刹那之间虽然彼此互异，但是整个的辗转过程，仍然说它是相续的。又好比说，念珠虽然各个不同，但它们是在同一个相续上。

中观师不同意：

此待成立仍不成，相续不异非理故。

所谓自性各异的这些刹那的识是同一“相续”，这本身就尚待成立(还没有极成)，你以这样的因，还是不能成立你的观点。为什么呢？因为你说前后自性各异的法是“一相续”，这是没有道理的。

唯识师认为，念珠看起来各异，但是整串念珠是同一相续，这看起来比较类似于我们的心相续。

但中观师认为，实际上性质还是不同的。珠子代表着“有相续”，线代表着“相续”，“有相续”和“相续”其实是两件事，线本身的相续只能是线，虽然对珠子产生了连贯作用，但它和珠子从始至终都是两种事物，从来没有发生过相互跨界的因果关系。珠子与线的关系也是如此，不仅和线不能产生因果关系，不同的珠子之间也没有因果关系。同一相续的事情，只能发生在一颗珠子的本身。相续的珠与珠之间各有自体，“有相续”是各自相异而毫无关系的。

“相续”和“有相续”各自互为他体，不能融合成为一体。珠子永远是珠子，线永远是线，没有任何一个事物同时既有线的性能又有珠子的性能。你无法让珠子和线合成为一体，所以，每一个珠子和另一个珠子之间都是异体的。说它们在同一相续上，其实已然是一个错误的说法。只是在一个独立的珠子中，才称作这个珠子的同一相续，当它已经跨越到另外一个珠子时，它们就不再是相续了。

有一根线将珠子串起来时，珠子与线不是同一相续，线本身是同一相续。虽然有线相连，但当珠子跳跃到另外一颗珠子时，就不再是相续了。珠子和线本身是互为他体，你没有办法用这件事来证明相邻的珠子同一相续，念珠各自有异，相续不可能同一。

故云：

以相续与有相续，若各有体，应如贯珠，离珠有绳可得，离“有相续”，应有“相续”独立可得。今离念念各别之心，无一独立相续之心，故汝所谓相续，应唯许仍与念念之心不异。若许与念念之心不异，即一相续人之前刹那，仍与后刹那异体，不免他生之过，故非理也。

接下来，中观师专门举了个譬喻来说明此道理：

如依慈氏近密法，由是他故非一续，

所有自相各异法，是一相续不应理。

“慈氏”和“近密”是两个人名，这好比我们说的“张三”和“李四”。

如慈氏与近密两人身体所摄五蕴等法，他们的所依处根本就不同，你能说他们是同一个相续所摄吗？所以，你们所说的“自相各别的前念识与后念识是同一相续所摄”，也不应道理。

好比慈氏与近密靠得很近，但你能说慈氏的心就成为近密的心的因吗？难道因为靠得距离近，他们就成为同一个相续，慈氏变成因，近密变成果了吗？即使慈氏是近密的父亲，即便两个人靠在一起，慈氏也仍然不是因，近密也依然不是果，因为他们的心相续还是两个。

“自相”是个人独立持有的特别性质，不是共相，任何一个人的生命都是自己所持有的独立性质，他与任何一个其他生命都是互为异体的，不能形成一体，更不可能形成因果关系。所以，你所说的“相续”，实际上是异体，不是一体；异体则不是同一相续；不是同一相续，则无法证实梦中的外境，是由梦外面的心识所造就。

至此，唯识师已然就败。

通过辩论实战，我们对唯识宗也有了一些了解。唯识宗为了证明“境无识有”，设立了名相，运用了推论，不符合中观见的正理标准。中观师只承认唯识学说中“无自体”的一面，只承认心和外境有一个观待条件，它们或同时有，或同时非有。除了观待条件之外，中观师不承认所谓的“境无心有”，“心造外境”。

但在唯识宗发展过程中，还是出现过让中观师欢迎的人物。比如，早年的无着菩萨，还有晚年的世亲菩萨，都是中观师欢迎的唯识宗巨匠。而且，通过前面对于《唯识三十颂》、《瑜伽师地论》的了解，我们发现，这些唯识宗的巨匠，其实对佛教作出了重要的贡献。尤其是他们奠定了正见基础，这是让中观师无法辩驳的，在这点上，中观师欢迎唯识宗。因为双方都是一样的，唯识宗所树立的正见，也正好是中观师的本怀。

正见二十要(表)

通过前面的学习，拟定出树立正见的以下二十个要点。

表24-2 正见二十要列表

表24-2 正见二十要列表

1.五根现量、意根现量、自证现量中，皆有现量、比量，瑜伽现量中，只有现量无比量。

四种现量中，五根现量(眼耳鼻舌身)、意根现量与自证现量，都既有现量又有比量。只有在瑜伽现量中，只有现量没有比量。这是确定的，是佛教中基本的规则式定义。要走佛教这条道路，这是目标。一定要沿着此方向去走。基本的定义确立了：瑜伽现量中，只有现量没有比量。这很关键。我们用理论来确定，瑜伽现量的自证境界中没有思维。如果是有思维的心境，那么这与修证无关，与证悟无关。

2.摄“分别正见”回入“不分别正见”，即是以“思维修”经“观察修”而趣入正定。

摄分别正见回入不分别的正见，就是以思维修，经过观察修，而趣入正见。将分别摄入到不分别，这便是前面所说的“从思维修经过观察修，一直到正定”。

摄分别回入不分别，此正见说明什么问题呢？说明我们的正见，有一部分在“分别”的范畴之内。我们在有分别念的范畴之内，将正见从分别状态拉入到不分别的状态，这便是我们的修行过程——从思维修经观察修而趣入正定。

3.“分别念头靖息”与“法性觉受生起”同时发生，这是正见的回归过程。

分别念的靖息(分别念头慢慢停下来了)与法性觉受的生起是同时发生的。分别念头什么时候静止下来，就什么时候觉受到佛性的清净法性。这是此消彼长的相互过程，而且是同时发生。这边出现了静止，那边就出现了受用。这是正见回归过程的一个正见。

4.瑜伽现量何时现前，要看运用正见是否得力；瑜伽现量是否现证，决定是否收获正见。

正见和瑜伽现量是捆绑在一起的。

5.于成功有推动作用的“增上生”，都被称为“正见”。

这里的“成功”是对于人的真实本性的成功。

6.正见可以是分别心的知识范畴内的，也可以是实践行为中的，也可以是“目的”的成果。

7.比量的思维和推理，有一部分是非量邪思。故以比量抉择正见时，常回顾回归现量目标可避除非量邪思维。

也就是说，在思维佛教道理、抉择正见时，常常要以“无分别心”的境界作为回归对象。这样，我们才能有力量脱离非量的邪思维。

8.正见的衡量标准是：符合“不违背证悟经验”的原则。如果将佛法分三乘说，三乘佛法的正见是“空性”。分析空性的概念，趣向空性的行为，领会空性的觉受，都是正见。正见摄众生由思维进入证德。

9.空性无可偏，所谓“偏空”仅是“不空”，与正见相违。

10.由正见修的入手方便，是“离分别(离开概念的组织结构)”，或见或思，皆符合正见。

11.离分别是直接认知，不离分别是间接认知。

这是要确定的正见中的原则。

12.唯依空性正见得脱生死。因为心的特点是：依比量分别即趋生死，依现量不分别则返流出生死。让知识变证悟，使邪思归空性，先依空性，下手依不分别，是正见所指。

13.若分别已牢，需在能量心上用“从思维修经观察修到正定”的返流方法，摄分别回入不分别。若相反，则属生死“增益”。

也就是说，我们的分别心很牢固，要侧重实修，让实修返流，入流亡所，将分别心拉回到不分别中。如果思维的力量不够，就用专修的力量将思维的顽固性瓦解掉，摄分别回入到不分别。如果相反，就变成“增益”了。比如，本来思维的力量很强大，分别心的力量很强大，还缺实修的经验，那么在思维上再加思维，就成了“增益”，增加了分别的力量，就继续流转生死了。

14.对正见的牢靠把握是定解(决定之趣)。定解与习气的“矛盾”，需要反复确认定解，而令定解充满认知空间，瓦解“错误感知”便能解决。

定解和习气之间如果存在矛盾，需要反复确认定解，而令定解充满认知的空间，瓦解掉错误感知，这样才能解决定解和习气之间的矛盾。

15.真如影像是相似空，属正见，不必在真如影像上消除分别，而是进而趋入真如影像的更真实面。并非离开，不二显现。

真如影像是一种分别，但这种分别不能再将其消除了，它是我们契入真如的一个步骤。经由真如影像，我们可以进而契入更真实的一面。

所以，最终契入真如影像时，我们的前行和最终的真如影像不是离开，而是不二显现。在前行真如影像的基础上，直接契入。此过程中，对于真如影像，不能将其当成分别心，给以清除。不应该清除这样一个真如影像，因为到后期就会无分别地直接契入。

16.唯有正行，能令“正见所指的正定”现前。

“正行”，是符合正见的、符合正确经验的修行。

17.返观空性，才能达到“正见所引证的佛果”。

“返观空性”，是一个事件还是一个修行方法？能理解吗？我们提过“返观空性”这个方便。“返观空性”是正行，此点不必再疑惑。关于“空性”的说法，全部都含藏在《中观论颂》的行文中。为什么称为“返观空性”，而不是“向前用六根看空性”呢？有几方面问题。“返观空性”才是所有修行中的正行。

18.如上唯识正见与中观正见一致，方式不同，无需简别。

以上的正见奠定过程，唯识与中观两系都是一模一样的，不要在它们之间建立区别。

19.上下部派见地差别极大，善巧了知下下主张，无疑是彻知上上核心的必要方便。

“上下部派见地差别极大”，这是说到一个关键的问题了。既然差别极大，那么是不是只要学向上的宗派，不需要学比较向下的宗派呢？这里的要求是不一样的。善巧了知下下的主张，无疑是彻知上上核心的必要方便。对于比较向下的宗派的观点，要认真去了解。了解下下的主张，对于了解核心的上上知见，是很关键的必要方便。

20.终极抉择正见，当依《庄严经论》四依法：不依说法者，当依于法义宗义；不依美妙言辞，当依于义；不依于不了义，当依了义(再无密意、已坦然，不会现行损及其他了义教的)；于了义中，不依能所分别的识，当依于缘空的现证无分别智。而归结如上四依法的“正确修行智”的最初生起，必依恃于正确清净的理由才能安立。故而这一切取决于正理。而正理的最初起源，又必须回溯到自身心的经验之量。故正理的实现比重，取决于自我阅历的本身。——这是正理自在的法称、陈那二师对正见的总结。

对于知见、分别念进行抉择的过程中，可依据《庄严经论》所提到的“四依法”：

第一，不依说法者，应该依法义和宗义。

第二，不依美妙言辞，应该依言辞背后的所诠义理。

第三，不依不了义，应该依了义。“了义”是再无秘密，已经坦然交代了所有的秘密。再没有什么引证的意思，完全已经透明坦白了。而且，真正的了义不会损及其他的了义教条。如果确定了中观的了义，它不会去损害净土宗、禅宗或密宗里的了义教条。与了义形成矛盾的，只可能是其他教派之中的不了义。真正的了义，与任何教派的了义都不会形成矛盾。

第四，在了义中，不应该依能、所分别的识，而应该依“缘于空性的现证无分别智”。此智慧分为两个条件，第一是源于空性，第二是现证。

这是四依法，是确定正见必须走的道路。

四依法的最后，第二十条提出了下面的要求：归结如上四依法的“正确修行智慧”，其最初的生起，必须要依靠正确清净的理由。正确清净的理由取决于正理。正理最初的起源，必须回溯到自己身心的经验之量。

不管了义到了什么程度，四依法到了什么程度，我们个人的经验之量，是最终衡量以上正见的标准。比如，总的正见有一百斤，如果经验之量会对这一百斤产生影响，那么总的正见也会随着经验之量而增加或减少。最终，自己的经验之量非常关键，成了最后决定正见程度的最关键部分。

所以，实际上讲，“正理的实现比重”，取决于自我阅历本身。这是正理自在的法称、陈那二师对正见的总结。

中观派系所依之《中论》和《入中论》

表24-3 中观派系之所依《中论》与《入中论》

表24-3 中观派系之所依《中论》与《入中论》

显教巅峰“了义大中观”之源

四部宗派中有部、经量部和唯识宗所依的经典，前面我们已经有所了解。现在开始来了解中观的正见。

中观的派系是依据《中论》与《入中论》这两部论典，它们对于整个佛教的发展，产生过极其重要的影响。

1.

“唯识”一词，据吕澂推证，乃是受《中论》之“中道”、“假名”影响，得以建立；“唯识”宗义中的“唯假”、“唯识”思想，也与《中论》有先后、内在的关联。《中论》亦指示着

唯识宗的发展路径。

中观给唯识宗创立了他们宗派的名词。“唯识”这个词，是受“中道”与“假名”的影响才得以确立的。“唯识”宗义中，“唯假”、“唯识”思想，也与《中观论颂》有着紧密的内在联系。而且，《中观论颂》给唯识宗指引出发展路径。唯识宗的发展，始终都在追随《中观论颂》所奠定的原则。

2.

《中论》思想之演变以及宁玛派“了义大中观”的格局。藏区中观思想史，尤其是内中观思想，值得关注，语言断代使其语言表达之精确性、思想之成熟度都有明显优势。尤其是宁玛“了义大中观”。

前面对四部宗派所作的了解，基本上在显教的范畴之内。但是，藏传佛教在中观见方面的特殊性，我们不得不重视。因为在藏传佛教的发展过程中，这一教派的语言断代对该教派的思想发展起到很关键的作用。汉传佛教的最后一部佛经是清朝翻译的，其他所有经论几乎都在宋代和宋代以前。

汉传佛教的语言体系，断代时间比较早。现在所阅读的经典，距离我们都超出一千年，离我们的生活比较遥远。而藏传佛教经论，断代年份比较迟。元、明时期，是他们经论发展的辉煌期。五个宗派中观见的区别以及大量论典，都在这一时期丰富起来。一直到清代，还有大量中观见、因明等方面的论着出现。

现在，在国际语言体系的判断中，语言专家认为，藏语的精确程度是全世界第一。这与它的断代有直接关系。很多人不愿承认这点，说“汉语也有精密独到的地方”。但现在有一个问题，藏语系藏传佛教有大量论典，表现出大量精密成果。而汉语系佛教，比较精密的成果都留在古代，在一千多年以前。用现代语言、遵循严密语言逻辑、表达精密佛教正见的成果非常少。

在现代汉语的框架中，在解放后汉语系的佛法体系中，少有大师级的作品，这与汉传佛教、与中国这块土地所遭受的各种蹂躏有关。但现在，当宗教政策恢复以后，佛教研究的文章和作品出来了，还是有不够周密，不够精密的地方。而藏语系的教理语言一直都有因明学等作为语言辅助工具，精密的义理太多了。我们也有精密的义理，但是第一我们拿不出来用；第二，即便能拿出来也很少。

因此，藏传佛教的中观见成为要关注的焦点，尤其藏传宁玛派的“了义大中观”。“了义大中观”站在藏传佛教显教教义的最高峰，关于藏传佛教的中观见，到后面逐渐会将眼光聚拢到此。“了义大中观”源于印度，传入藏地后为宁玛派所传承，传入汉地的主要依《维摩诘经》，称作“文殊师利不可思议法门(不二法门)”，由禅宗传延此法门衣钵至今。确切地讲，汉藏两地“了义大中观”传承的根源，皆与印度《维摩诘经》教授密切相关。宁玛派“了义大中观”的作品，从早期到中期、到晚期，都非常丰富。用这些作品，包括他们的正见观点，来为我们学习中观铺平道路。或者用现代的语言，给予古代史料以诠释的余地。

3.

宁玛派“了义大中观”的空性见，应归结于《中论》成书时印度的中观学派。由总集过渡到分集诸师诸派别，开显中观学术奇葩。

宁玛派传承的“了义大中观”中空性见的部分，应归结于《中论》成书时印度的中观学派。在印度早期，宣扬中观派的论师，称为“总集派”的中观师。以后，基本上就称为“分集派”的中观师。

4. 后期中观思想分出了内外各派。

到后期，中观思想逐渐分出内、外各派，称为“内中观”和“外中观”。这种分法，在印度就有过类似界定。为什么分成“内”和“外”呢？“内”是一个标准。涉及如来藏内义的，称为“内中观”，不与如来藏义直接接触的，称为“外中观”。

5. 内中观分出了“他空”、“离边”与“了义”的派别。

在西藏，“内中观”又分为“他空大中观”(如觉囊派)、“离边大中观”(如萨迦派)与“了义大中观”(如宁玛派)的宗派区别。

6. 最终雄居雪域思想巅峰的是宁玛派“了义大中观”。

最终雄居雪域思想巅峰的是宁玛派的大中观见——“了义大中观”。“了义大中观”基于“离边大中观”此一见地。“离边大中观”是什么意思呢？“离边”代表一种“遮止”：离开边见，离开有、无、亦有亦无、非有非无，离开四种边。而“了义大中观”连离开四种边以后的“离边”也要远离。

不答为答，佛遮外道十四问

7、佛不答十四难问，开示了表达方式的核心智慧。不答即选择遮诠作答。“离边”即是遮诠，而不是表诠的方式。

“遮”是佛当年弘法中常使用的方式。佛不回答外道的十四个问难：死后有神识离开吗？没有神识离开吗？或既有又非有？既非有，又非非有？世界是有边吗？是无边吗？还是既有边又无边？既非有边又非无边？等等。这些问题都仅仅围绕现象界，任何回答也只能停留在现象界中

。对这样的问题，佛采取什么方式辩破呢？用不开口的方式辩破。面对十四个问难，佛用不开口的方式，表达了中观常用的核心智慧：“遮”的方法。不答，选择的便是“遮诠”的方式。

“表诠”和“遮诠”有区别。“表诠”，是直接表达意见，要么肯定，要么否定。而“遮诠”的方式丰富多样：遮止你问题本身的错误，遮止我可能因为你的错误而引出的错误。

离边大中观“离边”的方式，即遮诠的方式，而非表诠的方式。

大圆满与顿悟，同源不二法门

8.

遮诠中，分无遮与非遮两类。无遮是“否定式的遮诠”表达，非遮是“引证式的遮诠”表达。

遮，意为遮破、破除。无遮，是指在破除之后，没有间接引出其他承认，由此产生的定解(决定之趣)是无遮见；非遮，是在直接破除后，间接又引出其余的承认，由此产生的定解称非遮见。

如：虚空中没有石女的儿子(无遮)；405教室讲台上无佛像(非遮)，有可能其余教室讲台有。

“引证”两个字要注意。“引证”是否定这一部分，实际为了引出另外的结果，引出另外一个与问题没有关系的结果，作为最终的回答。

打个比方，“虚空中没有石女的儿子”，这是“无遮见”，不可能产生引证的结果。因为石女是不可能有儿子的，所以直接否定“虚空中石女的儿子”，“石女的儿子”这个事实不可能通过其他任何方式出现。一否就百否，彻底把它否没了，这就是“无遮见”。而“非遮见”可以引出另外的结果。比如说，“现在405教室讲台上没有佛像”，这是“非遮”的方法。因为很有可能产生另外一个结果：“405教室没有，但是406、407教室讲台上可能有佛像。”另外一个结果可能在这个否定结论之后出现，这是“非遮”。

再如，藏传佛教觉囊派的“他空见”，否定世间一切现象界，说现象界是不清净的，比如“这朵花是不清净的”。他虽然没有说，但有另外一个目的：花是不清净的，但是在这空间有个清净的佛陀，有如来藏存在于此。否定这朵花的目的，实际为了引证另外一个结果：佛以清净的智慧出现在花所在的空间。间接引出另外一个结论，这是“非遮”的方式。

“非遮”的方式，都与“他空见”有关。“他空见”，是承认如来藏的中观见。不直接认证如来藏的，便称为“自空见”。而“离边大中观见”，是要离开“他空”和“自空”——对于如来藏的直接肯定与否定，都要离开。彻底离开肯定或否定，认为肯定与否定都是“边见”。离开所有“边见”，称为“离边大中观见”。

在藏传佛教中观见发展史上，“他空见”是觉囊派发展的至高无上的成果。西藏人曾有一段时间以“他空见”为自豪。时下一些人认为的藏传佛教最高灌顶、密法最高层次的加持法会——“时轮金刚灌顶”，便来源于“他空见”。为什么？因为“他空见”中确定：世间的一切现象都虚假不真实，而如来藏像金刚一样存在于世间，净土就像金刚一样，是实有的，半点不能否定它的价值，不能否定它的存在。这是“他空见”发展的辉煌成果。

而持“自空见”者，有格鲁派。格鲁派与“他空见”的观点，可说针锋相对。历史上，五世达赖喇嘛剿灭觉囊派，便是由于认为秉持的“自空见”观点是正见，要灭除“他空见”。觉囊派在那段时间几乎不复存在。现在仍奄奄一息，但已开始恢复。

“自空见”和“他空见”，一个是否定如来藏，一个是确定如来藏。在这两种见解之上，宁玛派采取了比较灵活的方式。他们知道，做“实有”肯定，这有问题；做彻底否定，也有问题。“离边大中观”在基于这二者的更高位置上，离开“自”、“他”的边执。“自空”、“他空”都含有边执，跳出自空、他空，并进一步超离“离边大中观”，这才是最彻底的。

为什么在这里探讨时，要提出“了义大中观”呢？因为，藏传佛教宁玛派在最后密法部分的“光明大圆满”中，“了义大中观”所使用的方法，与禅宗“顿悟”的入道法门几乎同源。就最早的历史来讲，当时维摩诘居士与文殊菩萨所传的“不可思议法门(不二法门)”，就是后来宁玛派的“了义大中观”与汉地的禅法。当时没有这些名称，只是称为“不可思议法门(不二法门)”。维摩诘居士与文殊师利菩萨对这个法门都作出过巨大贡献。

所以，在最早期，“了义大中观”与禅宗是同源的。

“了义大中观”——非“无遮、非遮”

9.

“了义大中观见”是大无遮见，但，“尚未离边时不可用表诠”方式，“见离边时不可用遮诠”。前者在外义中破除种种实有自性，后者在内义中确认大中观的究竟体性；前者彻底遮，故言“无遮”，后者不全遮、不全许，故非无遮、非非遮，此是“了义大中观”的旨趣。

“了义大中观见”是大的无遮见。无遮见，是直接否定不该有的，否定得非常彻底。但是尚未离边时，不可以用表诠的方式；见到了离边时，不可以用遮诠的方式。

先把这个说法记下来，只有到后面，我们才会懂得，为什么“见”和“不见”有这个区别。“没有离边时，不能用表诠的方式”，就是说没有离开自空见和他空见的时候，不能做任何肯定。“见到了离边的‘了义大中观见’时，不能用遮诠”，就是说见到“了义大中观见”时，不能做任何否定。没有见到时，一切都不是；见到时，一切都是。

此点到后面会了解，非常有意思。前者在“外义”中破除种种实有自性，后者在“内义”中确认大中观的究竟体性。前者是彻底地遮，所以说无遮；后者是不全遮也不全许，所以非无遮非非遮。这是“了义大中观”的旨趣。文字虽然比较简单，但大结构已然交代出来了，就像画虎，老虎已经成形了。

10. 依“了义大中观”的特质，为《中论》列科判。

(见表24-3 中观派系之所依《中论》与《入中论》。)

诠释《中观论颂》以及学习《入中论》，以“了义大中观”为最终旨趣。我们讨论过觉囊派的如来藏与宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所陈列出来的《止观章》，但大家要注意，此处没有以“他空见”为最高标准，也不以“自空见”为标准。

11.

《中论》简介：先简介，最后总结。观因缘品、观有无品、观法品、观四谛品、观涅盘品最为核心。

详见科判(见表24-3 中观派系之所依《中论》与《入中论》)。

《中观论颂》之所依

12.

《中论》的所依，正观依《般若经》；方便观依《阿含经》；别观依《般若经》破《阿含经》，只有破，故别观未依哪部经。

故说，此一“宗经论”，是依《般若经》的观法，破《阿含经》的观法。这种破法，在方便观中是间接地破；在别观中是直接地破。

“《中观论颂》的所依”，这个问题需要探讨一下，因其直接关系到我们的总方向。所学的《入中论》，完全依止在《中观论颂》的足下。《中观论颂》的所依是什么经呢？这里所说的是正观的部分。

《中观论颂》分总观、别观和方便观三个部分诠释中观正见。在二十七品颂词中，总观占两品，方便观占两品，其余二十三品是别观。

《中观论颂》所依的经典有两大部，一是《般若经》，一是《阿含经》。

正观依的是《般若经》，方便观依的是《阿含经》，别观只是依《般若经》破《阿含经》。《阿含经》的观法，虽然这里都说出来了，说得很详细，但主旨是依般若正观来逐渐调整《阿含经》的小乘观法。破的部分没有依哪部经，所以这部论称作“宗经论”。

论典分成“宗经论”与“释经论”。龙树菩萨亲自着作的“释经论”也有很多，在他的着作中，属于“释经论”的至少有《大智度论》、《十住毗婆沙论》及对《大品般若经》与《华严经·十地品》的释论。

“宗经论”是什么意思？并非逐字逐句解释一部佛经，只将佛经中最核心的智慧挑出来讲，这称作“宗经论”。

《中观论颂》不是对某部经一品一颂的解释，而是以其他经典为依据，证成这部论的主张，这是“宗经论”。虽然“宗”依的是佛的所有正见，但是用其他佛典的片段和经义来证成其论点。

依《般若经》的观法破《阿含经》的部分观法，在方便观中是间接地破，在别观中是直接地破。这是《中观论颂》的要点所在。

13. 根据：

青目释《中论·观十二因缘品第二十六》云：“汝以摩诃衍(大乘)说第一义道，我今欲闻说声闻法入第一义道。”

青目所作的《中论释》说，由声闻法逐渐进入第一义道，“我今天希望听闻这个智慧”。

藏本《无畏论》亦云：“汝已说依大乘教入胜义……”

相传《无畏论》是龙树菩萨所造，比《大智度论》的篇幅还大，藏本也不是很全。而《中观论颂》是从《无畏论》中截取的一小部分。在西藏本的《无畏论》中也说，由小乘的法义直接进入胜义智慧。这也是为什么我们在学习中观见时，一直都用四部宗派作为对照。

又第二十七品《观邪见品》的青目释云：“已闻大乘法破邪见，今欲闻声闻法破邪见。”

用声闻法破除邪见，而趣入大乘。

藏本《无畏论》云：“愿汝依声闻相应契经说诸见相不成。”

要以声闻的经典作为讨论依据，逐步趋入大乘的见地。

故知，前二十五品为直接破小乘，后二品间接破小乘。

14. 思想根源，不容忽视，皆以空为正见。

从最先的学习开始，我们一直都以空性作为正见。

学习过唯识宗、有部与经部的论典后，我们确定了正见要素，其后进入中观见，进一步将空性正见确定到最适合的高度。这是深入学习中观正见的基本步骤。

《中观论颂》全论组织(表)

表24-4 《中观论颂》全论组织
表24-4 《中观论颂》全论组织
这张表格，是用“了义大中观”的方式对《中观论颂》作的科判。

为《中观论颂》做科判，有史以来在佛教界都是颇为困难的一件事。如果本身没有确定的主张，没有想要达成的主见，为《中观论颂》做科判是根本不可能的。

初学中观的人，读全部《中观论颂》二十七品，会觉得结尾和开头一样，中间和头尾一样，每一品和下一品之间也都是一样的。开头说的是空，中间也是空，到后面还是空。那么，这些义理到底有什么差别？我们确立了另外一个观察高度以后，用旁观的眼光了解《中观论颂》，作出这份科判。

以“了义大中观”的方式解读《中观论颂》

这份科判中，前有标宗，中有显义，后有结赞。

“显义”部分，显示的是大乘的菩萨道，宗旨也就非常明确了。显示大乘菩萨道，有总观、别观和方便观。

“总观”是直接将大乘的正观拿出来。在前面两品中，直接的中观修法，龙树菩萨已经交代得非常清楚了。

中间的“别观”，是要借助其他经典，表述自己的正见。龙树菩萨借助《阿含经》的经典基础，树立了基涅盘、道涅盘与果涅盘三种涅盘。

基、道、果三部分，是从《阿含经》起就确立的三种道次第。龙树菩萨利用这种道次第，确立在中观正见里，道次第应该如何修。佛门中，绝大多数人还是先奠定了初转法轮的佛法基础，然后才进入大乘的。因此探讨初转法轮的法义，便成为进入大乘的必要阶梯。就像我们要探讨有部、经部与唯识宗一样，将这三部探讨完，便知中观见是有步骤的，这个基础便已慢慢建立。

首先是基涅盘。基涅盘是，涅盘的基础该如何来确定。世间虽然是涅盘的，但是在涅盘中，世间还是显露出了各种不圆满，还是显露出苦集灭道对于世间的意义，对于世间的作用。虽然苦集灭道的灭法，包括苦集灭道的法义，最终为《般若经》所替代，乃至于说，所谓苦也是空相的，道也是空相的。但在基涅盘中，苦集灭道还有自己的自相，还有成立的特殊意义。所以，观破世间苦，观破情器世间，这两部分依然成为基涅盘的重要成分。

基涅盘中，也观破世间集。“世间集”是说，生死流转，惑业流转，惑业聚集了以后，五蕴的各种苦。在这一部分，龙树菩萨辩论和破除苦相实有。也就是说，初转法轮所奠定起来的基础，虽然没有达到大乘的高度，但龙树菩萨将这些基础全部都向最高的境地提升。

道涅盘，这是道法自相，观破世间的灭法。龙树菩萨在这里全面交代灭法的空性，灭法的非实有。这一部分包括：观法品，观时品，观因果品，观成坏品。

因果和成坏，在四谛法中是不可动摇的事实。但在道涅盘部分，龙树菩萨要做另外一番解释，将它们从小乘的四谛法，提升向般若体系的大乘法。用大乘的道作提升，进行升华。

最后是果涅盘。果涅盘是成果，用“人无我”和“法无我”界别。

在有部、经量部及唯识宗中，已初现“人无我”和“法无我”的分类。虽然有部还没太多谈到法无我的问题，但名相的分类已逐渐清晰。龙树菩萨在“果涅盘”部分，通过“观破世间道”，直接说明人无我空性和法无我空性。

最后是方便观，建立世间道。在“以方便观建立世间道”这一部分，龙树菩萨作出了更加具体的说明。他说，世间的一切正理，都要依靠中观见才能树立。

英雄到老皆归佛

因为有空性，世间一切法才得以成立。如果没有空性，世间的一切法都不得成。如果没有空性，即便想过世间五浊恶世的生活，也过不好。

就像前面讨论过的，杯子中的水是空性的。正因为是空性，所以天人见到甘露，人见到水，饿鬼见到脓血，才可能有这些余地。之所以有各种业感效应，都因为是“空性”做后台。就此而言，“空性”是维系世间正道的根本方便。

讨论到此，可以确知：现在的修行，所有正见一定要回归到空性正见。如果不空，对我们会有很多不利的影响。哪怕像唯识宗那样，树立一个实有的心识，也仍然会反向固持“业力因缘”。

自从往圣先贤以文化世以来，佛法的空性正理传入中国，无论是对官方文化还是民间文化，都产生了前所未有、广大深远、无所不在的影响，并使佛理迅速成为“时尚”，人们常以论说及参悟佛理为荣幸，有云：

英雄到老皆归佛，宿将还山不论兵。

英雄到老，便都开始皈依佛法了。过去的将领回到山中，也不再问兵法、论打仗了。
万般带不去，唯有业随身
有人编过一个故事，虽然不太贴切，却有道理：

从前有位财主，年轻时辛苦经商。后来挣了很多钱，觉得已经很够用了，也慢慢上了年纪，忙不动了，所幸还有几个孩子在身边。

他有三个儿子。年轻时求财，没有钱，所以大儿子出生以后，为孩子取名为“金子”。过了段时间，又有个儿子，也得起名字，他说：“金，我已经挣到了，就给他取名‘银子’吧！”又过了些年，他金银都已挣满了，又来了儿子，该起名字了。“金银都已不求了，应当知足。其实我是不想要你来的，你却来了，真是个业障！”就给他起名叫“业障”。

最后，财主要过世了，让大儿子过来：“跟你交代一些事情，我们家的财产怎么办？”大儿子说：“大头归我，小头归弟弟。”他要六成。二儿子来了，要四成，财产就分完了。

老人家说：“我是个快要死的人，你们怎么这么绝情，把钱财都要走了？我也不知道死后要到什么地方去，你们愿不愿意送一程？”
大儿子说：“我还送你？老不死！”
二儿子进来，也发了一顿脾气，走了。

结果，万贯家财都分光了。这时，小儿子哭着过来了：“爹，以前我们家有吃有喝，这下都被大哥二哥分走了，我该怎么办呢？我跟着你吧！”
老人家感叹一声：“哎，真是‘万般带不去，唯有业随身’啊！”
一颗心又大又软

空性正见本是瓦解业障、获得解脱的利器，现实生活的修行中，一定要识别轻重。更多的，还是要管好自己。不要管不好自己，就去管别人。我们要在修行上有所成就，不要到“唯有业随身”时再去后悔。

尤其在当今资讯多元的社会，修行人万不可“一颗心又大又软”，这里也要去关心，那里也要去照顾，唯独将自己修行的本分忘了个干净。到最后只能感叹“慈航本是度人物，无奈众生不上船”。自己想去度别人，帮不上忙，别人不听，结果将自己一颗又大又软的心也伤得破碎了。出了这种结果，然后再去懊悔，非理性循环，无止境了！修行要识别轻重！

在古代，修行人善能获得各方高士的提携，总能将修行与生活的要点找得很准。该做什么、，不能做什么，自己总有分辨的眼光。而现代人就难了。在修行这件事上，我们须以调心、清理烦恼为主，这才最稳当。
佛法从来都不故弄玄虚。自己用功，也要踏踏实实，这是必须的。

古代，为了让大众踏实修行，祖师们即便证悟了最为高深的玄理，也不示人，而是教大家老老实实修行。就如净土宗(不是日本的本愿真宗)，从来都是最不会故弄玄虚的，原本是从高深玄理中躲出来的一路，是躲出虚玄，让大众踏实修行的一个宗派。

后期禅门参话头的修行也是如此，明白至理，行为踏实。善导大师有过一首偈颂，写净土宗修行人必要的心理准备：
极乐无为涅盘界，随缘杂善恐难生，
是故慈尊选妙法，教念弥陀专复专！
自家生死亦相欺

念弥陀虽然是妙法，但却不难，下手方式极其简单，非常踏实，大众易行，容易入手。虽则很浅，但却很关键。

一直到后来，少康、永明等大师，都是如此一再要求——踏实。正如梵琦禅师《西斋净土诗》所云：
万事不真悲末法，自家生死亦相欺，
弥陀犹将偷心念，不肯真实拼一拼！

“万事不真”，我们为末法感到悲伤，修行人连对自己的生死也搞欺骗，念佛还用偷心去念，不肯真实地拼一拼。
祖师们如此鞭策、开示我们踏实修行，“务实”为要，非常经典啊！

学习中观见，核心在哪里呢？核心在所学一定要“务实”，能够解决当前的问题，不要学而不合其用。具备了实用的价值，所学方才不是空过。

有三则成语，建议大家平日里参一参。一是“掩耳盗铃”，二是“刻舟求剑”，三是“催牛打车”。参一参这三则成语，到底在说什么？不要将功夫用到与自己无关无益的地方去，要用到有关有益的地方来！
第二十五讲 总破他生
路径不明、思路不清，科判为要

下面的学习会涉及几张表格。

为什么要作这么些表格？说明中观博大精深，以个人的智慧学中观，真的是不够，要借助一些方法。如果一头扎进月称论师的思想大海，直接在《入中论》的颂词里往下摸索，如同完全埋没在佛法的大海里，不知何日才能出头。

这便没有方向了。如同一个人刚到北京，没有地图，不知道走到哪条胡同去了。学习不能只有精进，还要有方法、有技巧。不能像“催牛打车”一样：希望牛快，打来打去鞭子都打到车上了，这样还是难以掌握要义。

其实，只要了解整个结构，便能知道每首颂词要学什么，要掌握什么，它的表意是什么，密意又是什么，学了以后如何运用？这些表格，归纳整理出了要点结构，就是引领我们正确学习中观的教鞭，指哪打哪，也是让大家别打车，直接打牛。

前面讲到了“如依慈氏近密法”一段颂词，基本是对于此前破他生的小小总结。只要是实体，两者到了一起，即便挨得再近，彼此也互为异体，不可能有忆念的功能。即便是再好的朋友，你想知道你的朋友心里想什么，也是不可能的，你无法“忆念”他的心相续。所以“相续”实际是个比较将就的说法，这个名词是由唯识宗的教义兴起的。

中观体系中，基本不用“相续”。谁跟谁相续？互为他体能有相续吗？慈氏心里的想法能指挥近密去行动吗？除非他有神通。否则，在不同的个体之间进行相互作用是不可能的。

通俗点说，人的“个性(各别的性质)”，就是自相。“自相”与“共相”这两个词有区别。共相是事物共同的、普遍性的一面；自相是事物个别的、单独性的一面。比如，明贤很执着，明贤的执着是一个自相，不是共相。因为明贤的执着跟大家的执着是两回事，没有普遍性。并非教室里的同学听了明贤的课，就都有明贤的执着，大家各有各的自相。所以说，“所有自相各异法，是一相续不应理”。自相各异的法，将它们堆到一起，也不可能进入同一个相续。

前面用“念珠”作譬喻，颂词是用“相续”与“有相续”譬喻，就像“境”与“有境”一样。“相续”与“有相续”这两个名词比较学术化，佛教的名相气息浓厚一些，“念珠”与“穿珠子的线”这个譬喻更好理解。但总体来说，表达的是一个意思：自相各异的各种事物之间，无法形成同一个相续。

别破唯识总纲

此前了解了“总破他生”，对于“总破他生”作一总结：如果有“他生”，那么其一，“若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗”，“火焰就应能生黑暗”；其二，圣者的根本智与空性都成了坏法之因。一旦建立“他生”，就会有一系列问题出现。

所以从根本上讲，若有一部分唯识师要确定他生成立，确定依他起性实有，就一定会遇到这些问题。中观师绝不放过这些问题，用了很大的力量，从各方面分析，说明这些根本无法成立。

“总破他生”之后是“别破唯识”，是对唯识宗单独进行破斥，分两部分：“叙计”与“彼破”。

一、叙计

“叙计”就是讲述唯识宗构造的基本理论。见颂词：

不见能取离所取，通达三有唯是识，

故此菩萨住般若，通达唯识真实性。

月称论师在《入中论自释》中，忠实记录了唯识宗建立自宗理论的全过程。

当前的学佛人，通常作如下的对应：唯识宗理论就是建立圆成实、依他起、遍计所执自性，分别对应第八阿赖耶识、第七识、第六识。但因为划分规则不同，这种对应有很多潜在错误！现在有些人理解的六识、七识、八识，其实都来源于对唯识宗三种自性根本理论的笼统认识。

二、彼破

“彼破”分为“以理证破”(从道理上破三自性)与“释佛说唯识之教义”(解释释迦牟尼佛说的“唯识”二字到底是什么意思)。既从道理上将他生破除，又从根本的经典上找到依据，解读佛说法的原意。此种方式可说是天衣无缝。

“以理证破”又分为“破离外境识有自性”与“破成立依他起有自性”。

表25-1 破离外境识有自性纲要

表25-1 破离外境识有自性纲要

唯识宗观点概述(破“识离根境、依种显现”)

后面的学习要将此前的内容全都变得有条理。在这些新内容中，中观师破唯识师“离外境有内识”的观点，又向前推进了一步。前两讲与这一讲的所有内容，都是破唯识师“没有外境，识是实有”这一观念，都在围绕此观念进行破除，所有例子都是为破除“离境之识”而施设的。

这部分在科判中是“破彼中成熟无情显现之习气”，其中分成“真破”与“识中生出外显之能立亦示为无义”两部分。

一、真破

在此，中观师举出了唯识师“离境之识”观点的过失：

1.离境识成外相则盲人见色之过

下面三首颂词中，首先，唯识师重申自己的观点：诸根也不实有，唯依内识而已。

能生眼识自功能，从此无间有识生，

即此内识依功能，妄执名为色根眼。

唯识师说：“阿赖耶识中，有生眼识的功能(由正灭的前面的眼识，在阿赖耶识中熏成了能生后刹那眼识的习气功能)。如果依此功能成熟，一刹那间便有眼识生起，即此内心识生起时所依的功能，不知道的人便妄执为这是以净色为体的眼根，但事实上并没有脱离开识的眼根。耳、鼻、舌等识也是同样的道理。”

为了脱离前面留下的把柄，摆脱中观师对其“离境显识”的追难，唯识师又有了新说法：“我们也不承认根——不仅没有外境，我们对色身的诸根也不承认。只有识，除了识以外没有诸根，没有实有外境。阿赖耶识中含藏的种子，不必通过根，便有产生眼识的功能。如果功能成熟，一刹那之间，识的内容便可以生起。所以是依内心识而产生这种功能，不依靠外面的东西，不依靠眼根、眼球、耳朵、皮肤、感触，纯粹依靠‘识’。‘识’既是作者也是‘享受者’，所有的境界都是识变的。能了解识存在，也是识变的。识都是内在的。”

也就是说，如果你现在看见北京大学，依唯识师的意见，会认为整所北京大学只是心识的变现。而依中观师的观点，即：“如果北京大学是心识变现的，那么今天你到北京大学，看见了北京大学，明天你回去了，没看见北京大学，是不是北京大学因你离去，所以没有了？是不是北京大学在中关村应该消失？”

这些说法确实将唯识师问住了。唯识师再次申述以上观点：所有的显现与根没有关系，是脱离于根而生起的。从许多经典中，也可以读出“离开根”这种观点。如《心经》中说，“无眼耳鼻舌身意”，好像也在说没有根，本性是脱开诸根的。

在唯识师的论证中，“脱离诸根”不是一个简单事件。本来佛经中说“根境识三”(根、外境、识三者像一个三角形一样，相互对待缺一不可)，但唯识师为了强调所有显现、现象界都与根和外境无关，一切只是识而已，为了突出这个识，便彻底将根、境都归结到内识里。所谓根、境，实际上是没有根、境。也就是说，我们所了解的内在的根和外在的境，都是由识变出来的。所以，“根、境、识”这些概念，变成了以“识”为家园的三个成员，都在“识”里边包含着。

“除识以外什么都没有，现在所见到的外部世界都是识变的”，唯识学人最容易进入这个境界，觉得这样修才有用，由这样一个正念直接导入正观。其实也要承认，这种正观虽不在中观正理上，但灭除对外境的执着，效率非常高。而为什么中观师还要破它？为什么还不同意“离根的识”？因为依此见解，最终会承认内识实有，建立一个实有的识(破不掉的识)，而为将来留下无尽的麻烦。所以，中观师对这种有用的用心方法也持破除态度。

我们虽然认为，不净观、白骨观等观法有其作用，但到后来也给予破除。尤其《清净道论》列举的种种“四念处”修行方法，都要破除。为什么要破除这些有用的修行方式？因为这些有用的方式中夹杂着不彻底、不正确的观念，会导致修行者偏离大乘。

唯识师已然将“根”撇开了，在后面的颂词中又撇开了“外境”(否定“外境”的存在)。

此中从根所生识，无外所取由自种，

变似青等愚不了，凡夫执为外所取。

唯识师说：“在世间，除了从五根所生的五识以外，其实并没有所取的青、黄、赤、白等外境诸法。这些都是由正灭的前识在阿赖耶识中熏成自种，种子成熟后变似成青、黄、赤、白等色相。而凡夫不了解这个道理，便将内心所变现出的这些色相，执着为真实独立的所取外境。”

前面说过，“所取”是“外境”的代名词。唯识师认为，没有外面的所取，外境由“自种”(识的种子)产生出来。看起来是“根”所了解外境的一些信息，但这些信息是从各种识的种子里变现出来的，并不是从外面得来的。比如青、黄、赤、白这些颜色，凡夫都执着是从外面索取来的。但唯识师明白：这不是外面索取来的，而是内心投影到外境，所以说“变似青等愚不了，凡夫执为外所取”。

如梦实无余外色，由功能熟生彼心。

如是于彼醒觉位，虽无外境、意得有。

唯识师继续说：“就像我们做梦一样，实际没有外面的色，只是识的功能成熟之后，有一个带着形象色彩的心产生了，我们便认为这个心是外境。所以，外境就是心。同样，在醒着的时候，虽然没有外境的真实自体，但内在的意识也能造出对外境的理解。”

前面一首颂词说，没有根可以生识，后面两首颂词则说，没有外境也可以生识。总而言之，这三首颂词表达的意思很彻底：根可以没有，外境也可以没有，识不依赖它们，生生世世都在延续。

因为中观师的上述“问难”，唯识师反复“设救”不成，所以就说中观师还没有真正通达唯识宗义，需要再次重申自己的观点。这一段表达的便是这个意思。

破“识离根境、依种显现”，确定根境识相互观待、真假相等
如于梦中无眼根，有似青等意心生，
无眼唯由自种熟，此间盲人何不生？

唯识师说：“如同梦中没有眼根可供使用，但变似外境青、黄、赤、白等各种颜色的意识之心也能产生(以此为譬喻，说明内识不依赖于根、境之有)。”

中观师问：“生盲(天生就盲的人)也没有眼根可供使用，没有见过外境的各种色，不了解外面的境界和实体是怎么回事。青、黄、赤、白这些颜色，无论你怎样向生盲形容，他们都理解不了。如果没有根，各种外色都能产生，按你们的说法，生盲应该可以理解。因为没有根，仅由识便可成熟外境意识，而生盲都有识、有心，不缺‘有识’这个条件，但他们为什么没有看见外色的识？”
2.若盲人觉时六识不熟则梦不应显境
若如汝说梦乃有，第六能熟，醒非有，
如此无第六能熟，说梦亦无，何非理？

唯识师说：“这与生盲的情况不同。虽然生盲与梦中一样，没有眼根可供使用，但这并不是产生能见各种外境的识的原因。就像在梦中，第六意识功能成熟，各种外境因它得以显现——第六意识功能成熟，才能显现；第六意识功能不成熟，便不能显现。而且，在梦中他睡着了，以睡眠的因缘才成熟了这种意识功能。”

中观师说：“为什么你总是以梦为喻，说梦中能成熟这些外境？为什么不说醒时的譬喻？你们说在梦中才有第六意识功能成熟，醒后便没有，这是毫无正理地仅凭口说。如此我也可以反过来说：如同醒了以后没有第六意识功能成熟，梦中也没有。这样说有何不可？”
如说无眼非此因，亦说梦中睡非因。

唯识师认为，梦中睡眠的力量使第六意识功能成熟。“梦中睡眠力”成了唯识师在这里用的专有名词。

但梦中睡眠力使意识功能成熟，“在梦里成熟”、“梦中有睡眠的力量”，这是中观师绝对不承认的观点。

中观师抓住他们的根本问题：“为什么总拿梦说话？难道睡眠是识成熟的因吗？难道不睡不能成熟，一睡就能成熟吗？是不是睡眠成了意识功能成熟的因？”

梦中的眼根不起作用；醒着的盲人眼根也不起作用。醒着的盲人没有眼根，并不因此而有识，“没有根”不是“有内识”的原因；同样，梦中由于睡眠闭合眼根，使根不起作用，所以“睡眠”也不是“内识功能成熟”的原因。
3. 此故根境识三者相等
是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。

因此梦中也应当如醒时一样，有根、境、识的相互依赖。梦中虚妄的对境及眼根，也是梦中虚妄识的原因。

在梦中，虽然没有因眼、耳、鼻、舌、身所起的根、境、识，但对已在梦境中的人而言，确实有根、境、识三者可得，所以应承认有梦中的眼根、梦中的眼识、梦中的色法。但不能说这就是真实的色法、真实的眼根、真实的眼识。

实际上，无论梦里还是梦外，都绝不可能存在实有的根、境以及它们和合而生的有独立自体的眼识，这些都只是假立幻有的，因此根、境、识三者只有在互为“观待”的基础上才能暂时成立。
破“识离根境、依种显现”(从理证、教证、譬喻破)
二、识中生出外显之能立亦示为无义
此中分为“无理证能立”、“无教证能立”与“无比喻能立”。
1.无理证能立
随此如如而答辩，即见彼彼等同宗，
如是能除此妄诤。

任凭唯识师如何答辩、如何譬喻，中观师都能彻见其见地的不真实，也彻见其所立宗派的存疑之处，确认它们都无法成立。因为唯识说有实有法，而中观一切都不许实有，所以，这些譬喻对中观师来说皆不极成。所举的譬喻尚待成立，所立之宗谈何成立？所以“无境有心”的妄诤应该止息了吧！

唯识师所举的任何一个例子，用中观互相“观待”的原理，都可发现其错误所在。所以唯识师所说的“实有法”，实际上没有哪件能成立为“实有”。唯识宗代表的是他生观点，此处破唯识的总目的是破他生邪见。在中观师看来，唯识师没有哪个譬喻能达到极成的地步，要么条件不对，要么实际的义理不对，总之都有问题。

此处，中观师便说“如是能除此妄诤”——关于“无境有心”，像这样意义不大的无止境争执

可以平息了。要对唯识宗说：一切法不真实。诸佛本来就说过：一切法不真实，不实有。这是佛教的基础，即便小乘也要遵循这个基础。佛说“三界唯识”，并不是唯识宗所理解的“无外境有心”，不是说“识是实有的，三界不是实有的”。“三界唯识”另有深意，我们在后面还要列举出来。

2.无教证能立

诸佛未说有实法。

3.无比喻能立

分为“骨锁无义”与“脓血无义”。

(1)骨锁无义

诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满；

见彼三法亦无生。说是颠倒作意故。

一些修不净观的瑜伽师依循师长的教授修行，观成之时所见大地白骨充满，因此唯识宗认为“无境有心”。但中观师说：“所谓看到白骨的根、境、识三法都没有自性，连佛也说不净观是颠倒作意所引起的，所以并不是离开外境实有内识。”

佛曾教弟子修不净观，观整片大地都充满白骨。这种所见的白骨、观修的成果成了唯识师辩论的一个依靠，他们想拿这件事来证实没有外境、只有心，心能造一切境。

在座听课的诸位，不是有从前练气功的高手吗？练气功的时候也能观出一些东西。再比如，拜佛时做四皈依、忏悔业障，也能观出一大片光明，或观出佛为自己摩顶。这些观想是否说明，没有外境而有心？

中观师说：“不同意你说的没有外境、唯独有心。我们需要探讨一下，修习白骨观时，根、境、识三者的条件是否具足。”

首先考察“识”。由于长期熏习妄识，形成习惯，白骨形象显现。“识”没有自体，是一个虚幻的假象。

其次考察“根”。“根”在境界中也是假象，并没有被使用。观修者并没有用眼根去看，也没有用耳根去听。

最后考察“外境”。“大地骨充满”与实际的大地也无关。而且，由于“根”与“识”都是虚假的，所见的外境并不真实。

用“根、境、识”三法分析，在定中所见的“大地骨充满”是一个虚妄境界。即便瑜伽师“所见大地骨充满”，乃至能证得阿罗汉的初果果位，也并不是依靠正观(依靠内心中真实的状态)，而是利用颠倒识来切除颠倒妄想。因此，虽有白骨观的成果，但并不表明确有“遍地白骨”的事实。

中观师还找到了当年佛说白骨观的一部经典。佛在最后说：“所谓白骨观者，是颠倒作意。”白骨观利用的是一种颠倒使用的意识，不是离境而实有的内识。所以，用白骨观不能证明内识实有，也不能证明实有内识真的可以离开外境。此时并没有产生离开外境的识，这时的意识只是颠倒作意。

颠倒作意什么事都有可能产生。比如，可以联想定时炸弹在某个地方爆炸，这只是颠倒地想一下而已，与外境无关，与内识也无关。它不是内识真正的领受，只是一个妄念而已。

如汝根识所见境，如是不净心见境，

余观彼境亦应见，彼定亦应不虚妄。

如同你们在观赏戏剧时，大家依靠根、识有共同的所见境；瑜伽师因为修习不净观的心识习气成熟，而看见有骨锁充满大地，那么其他没修过白骨观的人同样去看这些处所，也应能看到白骨，这种不净观的禅定也就不应是佛说的“颠倒作意”了。

意思又深入一层：如果观境(白骨)的这种识，能由修习白骨观的人构想出来而真实存在，确实存在“离境而实有的内识”，那么很多没有修过白骨观的人，也应该有这种内识，也应该能看到白骨。所有人应当共同有这样的内识，其原因是共许“境无识有”。只要没有真实的白骨外境，都可有这种识。一人能见白骨，其他人也应当能见。修白骨观的人可以见，不修白骨观的人也应该可以见。如果大家都能看到了，这还算是“颠倒作意”吗？

唯识宗认为白骨与识有关，便带来了后续的麻烦。不需外境条件的“大地骨充满”的境界，普通人也都应该见得到，而事实上无法达成这样的效果。这证明了什么？证明“大地骨充满”这件事情，实际是由颠倒作意长期积累而产生，与识无关！

(2)脓血无义(中观师类似地破除唯识师举的“饿鬼见脓血”等譬喻)

如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。

唯识师又论证说：“佛曾说过一个譬喻：一杯水，人见到的是一杯清水，饿鬼见到的是脓血，鱼见到的是它的房子，天人见到的是甘露，一个真正有禅定的人看这杯水，发现它是空洞洞的，什么都没有……各类众生所见不同，由此证明外境是没有的，心是实有的，各人有各人的心

。”

相信许多学人会点头认可，此观点的巧妙之处便在于能让大家听得点头。但即便点头，中观师还得破它：

“这个譬喻中，虽然外境不实有，但佛并没有同意不同的心是实有的——饿鬼的心、人的心、禅定者的心——佛没有确定心是实有。如果确定了六道众生的心实有，怎么可以在共同的地方看到不同的外境？”

如同前面说的翳病人的眼根，饿鬼将河流看成是脓河的心识也是如此。不同的心所见不同，可以说明外境没有自性，但外境没有自性并不意味着心识实有。事实上，观待各自不同的习气功能，才有所见境界的种种不同。观待而有的心识也不可能有自性，所以这个譬喻还是无法成立唯识宗胜义中“境无心有”的主张。

而且，佛对这个譬喻曾有直接解释：当外境非真有时，内识也非真有；当外境显现、暂时有时，心也显现、暂时有。
至此，得出最后的结论，也即“破离外境识有自性”的“结尾”：
总如所知非有故，应知内识亦非有。
总之，在一切名言观待法中，如同外境的所知法没有自性，应当了知内识也没有自性。

“观待法”是什么意思？此有彼有，此无彼无。实际上外境并没有任何实有的事物，内心也没有任何实有的事物。这是总的结论。

如同前面所说，修行人见到的白骨，翳病人见到的毛发，或由业力不同，六道众生所见的不同，这些或源于各自的毛病，或源于各自颠倒作意的积累，并非由于离开外境而实有存在的内识。
所以，最终还是无法确定离开外境的识。
第六显现地内容纲要(表)

一直以来，都在学习破他生。“破离外境识有自性”部分全部结束了。另外还有“别破唯识”的部分，对于他生还需要继续向下面辩破。下面用表格将前面所学的颂词进行归纳。虽然内容很多，但对照表格，便很容易理解。
表25-2 第六地内容纲要
表25-2 第六地内容纲要
传承方式、法器

这是第六地的总纲要。从开课的第一讲，我们遵循的宗旨便是：顺应历代中观派祖师的传承方式，传播和学习中观法要。
在接受这一法要的过程中，首先了解了三个核心部分：
第一，传法的方式(传授法要的方式，以何方式传法)。
第二，谁能做法器(谁能有条件做接法者)。
第三，传什么法(法师在这里讲什么法)。
传法的方式：
如彼通达甚深法，依于经教及正理，
如是龙树诸论中，随所安立今当说。

若对颂词比较熟悉，或能背诵，这些应该开口便能诵出。此处学习和传授中观法义，遵循“经教”与“正理”两种方式。“经教”是佛经中佛亲自的教诲，“正理”是祖师抉择出的公认的大乘核心正道。我们依此方式，随龙树菩萨在诸论中所安立的道，严格按照龙树菩萨当年的要求，进行传授与学习。

龙树菩萨为什么有如此权威性？为什么要遵循他说的法义？因为他非同一般，在五浊恶世的凡夫群体中，唯有他示现为初地菩萨弘法。他的生活与普通人不同，当时在那烂陀寺的状态便很特别。佛说，如果一个人示现为圣者，他就不能久住于世，需要圆寂。而龙树菩萨任那烂陀寺方丈时，却时时示现各种奇迹与究竟的证悟，所以他是一个特殊情况。
佛曾在经典中专门为龙树菩萨授记。如《大云经》中说：

阿难陀！此离车子，一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年，转为苾刍，其名曰龙，广弘我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。

所以，后世便将龙树菩萨称为“第二能仁”。“能仁”是佛的别号，“第二能仁”指他代佛弘法，成为第二位佛。
谁能做法器？
若异生位闻空性，内心数数发欢喜，
由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。

与中观法要极其有缘的人(这种缘分还不一般)，在听闻法义时，内心数数地产生欢喜，而且由欢喜心乃至泪流满面，或“周身毛孔自动竖”。这是与《入中论》及中观学派相应的法器，是当机的法器。

传什么法

传什么法？分两部分：

第一，抉择空性。要通过抉择的方式将空性选出来。这个法并不直接告诉你什么是空性。到底有没有直接告诉？其实也告诉了，几乎每节课都在告诉。但我们为什么不能直接接受，只用一次、几句话就解决问题？因为心中不正确、不确定的知见太多，需要抉择。在哪里抉择空性？学的过程实际就是在内心中抉择，自己在抉择。

第二，对空性进行归纳。后面会进行归类，归纳成为十六种、二十种，等等。

抉择空性的过程中，抉择哪些空性？首先抉择法无我空性，其次抉择人无我空性。

抉择法无我空性，篇幅最大，也最难。抉择人无我空性，篇幅相对小些，大概只相当于抉择法无我空性的一半，难度也比法无我空性低。

抉择法无我空性时，就直接深入。有三个部分：

第一，“以理破自性生”。在抉择法无我中，首先以理破“一切法有自性的实体”。“自性生”即是说，存在的法要有实体，是真实存在的，有不被外缘解析开的、独立的自相。

现在所说的“自相”几乎都是相对的说法，从根本上说，到底有没有“自相”？有没有独立、不可被解析的特性？学完后便会发现，实际是没有的。因明这对“自相”、“共相”的名词实际是相对的，所谓的“自相”范围有限。就是说，在一般层面上，在不讨论胜义谛空性的层面上，可以用“自相”与“共相”这对名词来进行区分。

第二，“成立缘起生义”。破掉了有独立自性的邪见后，成立何种正见？成立“缘起生义”，成立一切法因缘生。这个“主义”比较难以成立。如果前面不懂得破除各有自体，后面的“缘起生义”成立不起来。

第三，“认定观察之果”。通过前面的观察，后面会有什么结果？这在“认定观察之果”中进行说明。其实核心还是回到前面了，即“以理破自性生”。

在“以理破自性生”中，分为“二谛中破四边生”和“破除妨难”。“妨难”即是由外人提出，与我们正面冲突的问难。先破四边生，然后破除妨难。用什么来说明“没有实体”这个命题？就用“破四边生”。因为，无论自生成立、他生成立、共生成立还是无因生成立，都会有实体，所以要破除实体，首先要破除四边生，而且是在二谛中辩破。因为二谛是大结构，对世间与出世间的所有判断都在此框架中。“在二谛中破四边生”便成为学习的核心。

“二谛中破四边生”，首先是“略说破四边生”，然后再“广说”，最后“成立最终义”。

“略说破四边生”中，有破自生、破他生、破共生、破无因生。

“略说破四边生”：

彼非彼生岂从他？亦非共生宁无因？

现将颂词回顾一遍，便会很亲切。

“破自生”：

若计自生能所生，业与作者皆应一，

非一，故勿许自生，以犯广说诸过故。

实际上，从这一首颂词便已知道“破自生”的大概了。

再看“破他生”。“破他生”分成两部分：先“总破”，再“别破”。

“总破他生”是直接的。将他生的所有不正确观念全部都罗列出来，称为“总破”。“别破”是单独破除代表他生思想最高水平的宗派。“别破”直接破唯识宗。

“总破他生”，在“观果四边破他生”中有这样一首颂词：

生他所生能生因，为生有、无、二、俱非？

有何用生？无何益？二俱、俱非、均无用。

“总破他生”也分成了两部分，有“总破”和“别破”。

“别破唯识”，先将这个宗派的理论体系列出来，“以理证破”，用理证破唯识宗。在他生里，最难破的是唯识宗。虽然一般的正理说过了，但唯识思想，经历代大乘佛教高僧大德的诠释，有很多夹杂的思想是很难破的。而且，“以理证破”，只破该破的部分，其实承认了唯识宗的一部分宗义。比如，无着菩萨建立的唯识体系及其传承，中观全部保护，不予破除；而且认为该理论体系很完善，与中观见所秉持的“主义”是一样的。

“以理证破”唯识宗之后，是“释佛说唯识真义”，解释佛说唯识宗的真实义。佛说的“唯识”到底是什么意思？为什么要说有阿赖耶识、依他起、自证分这些名词？尤其是为什么用一个“唯”字？为什么在说“唯”字时说“离外境”？是不是真像唯识师说的那样，是“离境有心”？这些在后面有详细说明。

总破他生总结构图(表)

“总破他生”分为“总破真实义中许他生宗”和“别破名言中有自性生宗”，总结构见下表(表25-3《入中论》总破他生总结构图)。

表25-3 《入中论》总破他生总结构图

表25-3 《入中论》总破他生总结构图

看这张表(表25-4
破他生——总破真实义中许他生纲要)，是“破他生”部分，有“总破他生”和“别破唯识”。
总破真实义中许他生之真破(总破他生之一)
表25-4 破他生——总破真实义中许他生纲要
表25-4 破他生——总破真实义中许他生纲要
一、总破真实义中许他生宗
分成“真破他生”、“世间妨难”和“如是破他生功德”。
(一)真破他生
“真破他生”分“总破他生”、“别破他生”和“观果四边破他生”三部分。
1.总破他生
若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗。

如果说，只要是实体的、互为他体的两件事情之间便存在“他生”关系，火焰就该生黑暗。中观师一下就让持他生观点的人放弃了对于粗相的、实体表面的错误执着。持他生观点的人必须要从另外的方面去找理由。
又应一切生一切。
一切因应生一切果，因果混乱，成大过失。
持他生观点的人退到哪里，中观师就跟到哪里。
2.别破他生

“别破他生”又分成了“前因后果破他生”和“因果同时破他生”。这是已经学过的破他生路径。现在来了解这个路径，从科判上看十分清晰。
(1)前因后果破他生
芽种既非同时有，无他，云何种是他?
芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。

芽与种之间的关系，即是前因和后果：种子先有，芽是后来长出来的。但中观师发现了其中的问题，当种子长到一半时，种子消耗掉了一半，芽长出来了一半，表面看种芽互为他体，种能生芽，但实际情况不然。

此前仔细分析过：种子消耗掉的这一半，便是现在长出的芽；还没有消耗掉的这一半，在芽的那一边还看不到，是它未来要长的，这是个交叉的因果关系。实际上它们不是直接的因果关系。现存的半边种子与已长出的半边芽，它们之间居然没有因果关系，这便是“前因后果破他生”的破法。
(2)因果同时破他生
即是用眼和眼识的关系来破他生：
眼识可有同时因，眼等想等而是他，
已有重有生何用?

如果认为，与眼睛的内识同时的眼根、作意等是眼识的原因，虽是他体，但眼识既然已经有了，再生起来还有什么用?
虽然根与识可同时现起，但没有“生”的价值，二者之间没有因果生成关系。

所以，要么是有前因后果，但是没有关系，不在同一相续；要么是同时的，但实际已经没有“生”的作用了。
3.观果四边破他生
生他所生能生因，为生有、无、二、俱非?
有何用生？无何益？二俱、俱非、均无用。

这是从能生果之因，为生先有之果、先无之果、亦有亦无二俱之果、俱非有无之果，这四边来破他生。
总破真实义中许他生之妨难(总破他生之二)
(二)世间妨难
再看“世间妨难”。他生论师提出一个妨难：
他从他生亦世知，故有他生何用理?
普通人都承认他生，“他从他生亦世知”，这里面还有什么道理需要说明?

中观师回答，“世间共许”这件事情不是个小智慧，并非你说了“世人都这样说”，便能成立“他生”。“世间共许”到底是怎么回事？咱们说一下。这不是霸道，而是要讲道理。
由此产生各种回答进行论战。
1.虽世间许他，而自宗对世间的所许无害

就世间而言，中观师并不反对临时现象界中大众的他生概念，不妨碍大众的常规世界观和常规理解，这不是要破除的对象。

但此处有一个问题，不是随随便便就同意大众的。虽然同意世间的常规，但有很多人在世间常规中找修行，认为世间常规可能就是彻底的究竟智慧。这就不对了。
我们对于世间常规的认同是有限制的，这点到后面再详细说。
2.世间名言亦无自性他生，故世间无害

世间名言中并不承认实体，但是，可以建立临时共许的他生概念。临时的概念可以共许，可以共同安立；但这是临时性的，有个限制条件，即他生的因和果二者都不实有。

比如说：

世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，

亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。

世人有时将他生的两者视为一体，有时将他生的两者视为异体。这两种观点都有一个特性：不执着因实有，也不执着果实有。

世人怎么会执着因和果任何一个是实有？就像父亲说“我儿子是我生”的时候，他会不会认为，“我是一个实体，儿子是一个实体？”他此时是将自己与儿子看成一体，不会将彼此看成实体。若较真儿看成实体时，便会发现：“他不应该是我生的啊！他还有别的因素，怎么是我一个人的作品？他怎么可能与我成为一体？”

在这里，父亲是不较真儿的。在不较真儿的状态之下，彼此都不会将两者看成是实体，就是概念而已，就是一个笼统的“一家子”的概念。

在世人、世间名言层面，由于无自性，所以他生无害世间。这都没有问题。老百姓的、概念的、临时的“主义”，可以建立。

但是，这个建立要受到限制。回头看前面第一部分，应如何限制。

1.虽世间许他，而自宗对世间的所许无害

(1)区分能境所境正邪之略说二谛

接下来，要为世间和出世间确定规矩了。怎么定？要分世间、出世间；还要分邪的颠倒世俗和世俗。有了这几个层次，才能划分规矩，为随许世间确定一个准确的范围。

说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。

用此种方式区分世俗谛与胜义谛。有能认知的人，有被认知的境。能境是去认知外境的心，所境是被认知的外境。能境与所境是相互观待的。圣人以其智慧见到真实法性，这是真谛、胜义谛。俗人以其妄识见到虚妄法体，这是世俗谛。

(2)广说

区分二谛后才能广说，才能说关于世俗，哪部分能共许，哪部分不能共许。

“广说”分成“以能境量无害世间”和“以所境二谛门无害世间”。以“能境”和“所境”这两部分来说明，对世间无害。

① 以能境量无害世间

分成“宣说能观察名言量”和“彼无害观胜义量”。

a。宣说能观察名言量

妄见亦许有二种，谓明利根有患根，

有患诸根所生识，待善根识许为倒。

无患六根所取义，即是世间之所知，

唯由世间立为实，余即世间立为倒。

无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，

及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。

表格25-4上说：“有患、无患二种见，唯外道计世间无。”

能观察的名言量，无论是有患的颠倒见，还是符合暂时世间正理的无患的知见，虽然不是究竟解脱的，但都没问题，在世间都应该同意。唯独有一点——外道计的世间是不存在的，不能被同意。

外道计什么？计取各种外道修行所观的世间。有的外道将世间观察成地狱；有的外道说诸神在自己身体上；有的外道说人应该像鹤那样生活，游行于野外；有的外道说应该修苦行，拿铁钩子把人挂起来；还有的外道认为人应该吃草，要持这样的戒。

所以俗谛中也分两种能境：一种正常，一种颠倒。这些外道就是在颠倒中，他们所计的世间不属于世间正量。其他凡夫不折腾自己的意识境界，比如睡得迷迷糊糊的有点颠倒、有点错误知见，这属于“有患”；身体健康的便称为“无患”。普通世间人有患及无患的六根暂时见到的现象界都被承认，但外道的这些“世间”要被否定。

b。彼无害观胜义量

如有翳眼所缘事，不能害于无翳识。

这里其实也是一个区分。眼睛有毛病的人，虽然见到环境中有毛发、龙凤飞舞、白色的棉团，但这毕竟损害不了没有翳病人的视野。这两种情况我们都承认，一种承认有病，一种承认没有病。同样，世俗谛也不会违害胜义谛。

② 以所境二谛门无害世间

分为“倒境世俗谛以释词而说”和“无倒胜义谛以譬喻而说”。

净眼所见乃是实体。在前面的颂词中，划分出颠倒世俗、世俗和胜义。“无倒的胜义谛”即是

：
　　净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。

这是一个譬喻，因为佛的境界在此还无法说。圣者的境界与凡人相比，就像好眼睛的人与有眼病的人一样，好眼睛人的所见比喻圣者的所见。这是在二谛中来说无害世间的正理。
　　(3)何境于世间有无妨害之结尾
　　① 观察真实义时世间无害
　　世间一切非正量，故真实时无世难。

观察真实义，拟定了前面的观察层次以后，再观察时便没有问题。获得了出世间的正量，对于世间没有妨害。

佛以圣者的观察证悟到，一切外境无实体。这对于世间有没有妨碍？没有任何妨碍。因为二谛在同一总体框架下，一个是正量，另一个是非正量，不存在两个正量彼此之间的矛盾。在这一总体框架下，世间的一切都不是正量，不能作为终极标准。本来就不是终极真理，所以，圣者以智慧现证的真实，不会与之发生正量抉择方面的矛盾。

清辨论师认为，一切外境永恒实有，证悟佛果只是内心在领纳、觉受这种证悟，外境是永恒不变的、实有的器世间。如此一来，当一个人证悟“佛果”时，便会与他所承认的外境发生矛盾，他心中会满怀“证悟”的不满和矛盾：“以前的大德说，外境是真实有的器世间，为什么现在，在我的入定智慧中，了解的外境没有实体？可理论上却说，应该有实体，是不是我的证悟错了？而且，如果执着于自己这种证悟，不就破坏世间了吗？”如果执着此种知见，便会发现定境是错误的，要放弃此一定境，这也是个麻烦的情况。
　　确定世俗谛和胜义谛后，再观察世间，对世间就没有妨碍。
　　② 世间自义有害
　　若以世许除世义，即说彼为世妨难。

如果世间人对于世间的“所许”有不同的理解和看法，前者所许和后者所许不同，那么他们之间的辩论我们管不了，因为他们没有确定二谛，知见有问题。
　　总破真实义中许他生之功德(总破他生之三)
　　(三)如是破他生功德
　　由芽非离种为他，故于芽时种无坏，
　　由其非有一性故，芽时不可云有种。

这是什么意思？就是说，芽和种各有临时的自性，如同在世间，有人说“他就是我儿子”，有人说“这花是我种的”，还有人说“这棵树是我栽的”……虽然从真实义上讲，它们不能成为同一个相续，但在表面意义上，在临时性的随许世俗中，一般人基本便将它们当成各有自体的。但谁都不会去追究“各有自体”，如果一追究，各自的自体也就消失了。

所以，承认临时性的自体是有的，这样便不会堕入断见。(不堕断见，关键在芽不是离开种而另有他体。《入中论自释》云：“若芽是离种他者，则有芽时种亦可间断。以无他性故，如芽体性种亦不断，故离断失。”)

世人说“这棵树是我栽的”，实际上我和树到底有什么关系？到后面就没有关系了。但在临时性的话语表达上，就说“这棵树是我栽的”，或说“这棵苹果树由那粒苹果籽长出来”。临时表达上，种子和树成为一体。

又如说“我做饭”，其实是做米，将米煮成饭，但一开始便说“我做饭”。这样便将从米到饭的过程归纳成一个整体事件，将米和饭认成一体。没有谁认为这样说有错。我说：“我正在做饭。”不会有人跟我较真儿说：“你现在是在煮米。”这种情况现实中不会发生。

如此便不会有常见，因为都是无常性的。既可以说是暂时性的“一体”，也可以说是演变中的“非一体”。(不会有常见，主要是因为芽、种不是一性。月称论师在《入中论自释》中说：“由其双破二边，即明法性非常非断也”。又说：“由无一性故，非种子即芽，破种子不灭，故离常失。”)

因果之间就没有断见、常见的问题。因为，有两个实体之间的关系，才有所谓断见、常见。两个实体合成一个，永恒了，是常见；两个实体分开，一个消失，另外一个产生，这就是无常，是断见。但是，这些都是实体事物之间发生的事件。在非实体的事物之间，临时性的现象界发生的事情不会堕入断、常的恶坑。所以从知见上来说，破他生能逃脱断见和常见的过失，上面这首颂词便是这个意思。
　　总破真实义中许他生之总结(总破他生之四)
　　“总破真实义中许他生宗”的最后，再看看前面的颂词：
　　火焰亦应生黑暗，又应一切生一切。

总而言之，这个“总破”就是围绕“一切生一切”在反复说明。如果你认为，两个实体之间能有“生”的关系，那么依此逻辑便是火焰也能生黑暗，一切应该生一切。

月称论师对于他生知见的颠倒错误的批评，说明实体与功能不可能同时兼具，比基督教和天主

教说明“两个对应实体不能同时兼具”更严谨。天主教教义中有这样的话：如果你希望黑夜同时又是白天，希望好人同时又是坏人，希望钱多同时又钱少，那么这些问题连上帝都无法帮助你。这便是我们自己的颠倒见。

这个颠倒见的根源在哪里？月称论师在这里说得更深刻：“他生”将人生都理解为实体的，在实体之间又想产生功能，这是我们人的毛病。既是实体，为什么还追求功能？既然有功能，为什么还在乎实体？

“实体”和“功能”天生便是一对矛盾。学到此处，也应该知道，如果因对果能产生功能，因果能延续，那么因果一定没有实有的自体。如果追求因到果的实体，那么它们的功能一定要作废。

如同儿子和父亲。如果执着认为，儿子是真正独立的儿子，父亲是真正独立的父亲，说儿子是父亲生的，别人就不能同意。这时矛盾便产生了。
所以，“实体”和“生”的功能，二者本身是一对矛盾。
在“他生”中，这对矛盾表现得最为突出，月称论师要破的也是这个。

这种破法的智慧可浅可深：浅，可以浅到平常生活中，砍掉一些小烦恼；深，可以深到修行智慧中。最重要的是在修行中起作用。

如果破他生是为了破除唯识宗所说的能生、所生以及心、境的对待关系，那么中观师到底要推出一套怎样的修行理论？其实，要推出的修行理论是一个很简单的框架。
唯识师说：有六识、七识、八识，在六识中有根、境、识，有能取、所取。

中观师不同意：你分了这个，专门讲学理去了，而且相互执着，永远不能产生功能。这是“执着”继续加厚的因，不是解脱的因。

中观师认为，唯识宗建立的三自性体系(遍计所执性、依他起性、圆成实性)比较多余。什么理论体系适合修行？就是一个——“心”。你看，写了这么多，都不如这一个字。

中观师从来不说有七识、八识、阿赖耶识、依他起性、自证分。这些都不承认，只说一个“心”：有比较细的心，有比较粗的心，有比较表层的心，有比较深层的心。
心的烦恼，粗重的称为烦恼，微细的称为习气。

在唯识宗的教典中，粗的烦恼，细的烦恼，层次很多。第六识里面的烦恼与第八识里面的烦恼也完全不同。玄奘大师之前，真谛三藏到中国翻译的唯识教典中，很分明地翻译出了第九识。前面的八个识不够排了，将阿赖耶识归入第九识，说前面有六识、七识、八识。有很多的细分：见分、相分、能知、所知、能见、所见，还有习气、烦恼等。几乎每一个识中都有习气和烦恼的区分，都有粗和细的区分。

中观师最终将这些综合起来，就分成“烦恼”和“习气”两部分。还可以更简单：烦恼就是习气，习气就是烦恼；烦恼是粗习气，习气是细烦恼。这样简化，是为了要加强“观待”在这些名相之间的地位。

互相观待：“粗烦恼”相对于“细烦恼”而言，“心”相对于“境”而言，“能知”相对于“所知”而言，“长”相对于“短”而言，“好”相对于“坏”而言……这些都是相互观待的。因为没有实体，所以都是假概念和假名义。

说到此处，也就把这个话题谈透了。此时，方可直接进入修行。大道至简，中观师在此的要求便是——简化。

《楞伽经》、《十地经》中，佛亲口说出阿赖耶识、依他起性。中观师该如何解释？颂词云：
说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，
此是为彼不能了，如上甚深义者说。
如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，
如是诸法无自性，不了义经亦说有。

阿赖耶识、数取趣、依他起性等名相，都是为了给那些不能知道佛意的人一个进入的台阶，给他们一个名相的台阶，让他们去理解，是为“不了甚深义”的人而说。

当年佛也说：我生气了，我现在生病了，我头痛，我要去收复提婆达多带走的一千五百比丘……如果还有“我”，肯定没离开萨迦耶见。但佛会没有离开萨迦耶见吗？事实上，佛早年的经典中，有很多不了义的内容，这是为人们进入大乘佛法做的铺垫。这些事件，于佛而言、于大乘证悟的内在觉受而言，都空空如也。没有这些事相。但他为什么要说？是为凡夫说的。
别破名言中有自性生宗列表(总破他生之五)
表25-5 破他生——别破名言中有自性生纲要
表25-5 破他生——别破名言中有自性生纲要
别破名言中有自性生之正实(总破他生之六)
二、别破名言中有自性生宗

在“总破真实义中许他生宗”之后，是“别破名言中有自性生宗”。

在破他生的过程中发现一个问题：“他生”彼此互为他体，实际上这不是执着的真正根源。执着的根源是：“果”是真实有，“因”是真实有。各自独立的“真实有”才是真正的病因。

月称论师破除完“真实义中有他生”，现在“别破名言中有自性生”，即破在世俗中各有自体。

别破部分，有“正实”和“如是破之功德”。

(一)正实

1.圣者根本智应成破诸法之因

这是一个严重的问题。如果说，世俗的每个事物都是真实有的，开悟者就成了破坏世间法的人。因为他理解的器世间外境，每个实体都是空无的。难道圣者会犯如此错误吗？难道圣者的智慧连世间的正理都不遵循，彻底违背世间正理吗？这个现象界的地球如果是真的，圣者证悟后应该更符合世间正理，怎么会说器世间一切都是空空如也？

故颂词云：

若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，

空性应是坏法因，然此非理故无性。

这是第一个辩破。如果认为在世间有自性实体，“空性”便会成为破坏世间真理的原因。

如果圣者没有观察时，世俗有实体，而观察以后，世俗成为空性；如果世俗的实体就是真理，圣者便有“破坏真理”的过失了。佛的证悟和世间实有成为矛盾。总不能说，圣者的智慧成了破坏世间的法吧？

因此，“在名言中有自性”，是应该破除的。

2.名言量应成堪忍之正理观察

设若观察此诸法，离真实性不可得，

是故不应妄观察，世间所有名言谛。

对世间的正理进行观察的时候，总有一个正量在那里，不是虚妄观察。我们的观察要符合对于器世间的正常判断。

所有的名言谛，不应该妄观察。在证悟圣者智慧后，会得到世间名言的实相。凡夫在没有真正进入入定智慧时，对于世间的基本态度应当是随许。也就是说，当能入定时，要说世间的一切如梦如幻；当不修行时，这种观察应避免。不能任何时候都观察。

比如，通常所说的建一栋房子，画一张图纸。不能在画图纸时说：“房子和建筑一切都是空性的，画图纸有何用？”这种观察是非常蛮横、没有道理的，与抉择圣者的智慧是两件事，是拿相似的胜义智慧打破世俗常规，这种观察应当否定。

独抱变调琴，千载少知音

在现实生活中，应该随许世俗。“随许世俗”是大智慧。

我们曾经提过，“深度认同世间的不完美性”，是随许世俗。老子在《道德经》中说：

和其光，同其尘，是谓玄同。

“和光同尘”就是深度认同世间的不完美性。这种“深度认同”与出离心是相辅相成的。不要将佛教的出离心理解成为“见什么就躲避什么”。“和其光，同其尘”以后，“是谓玄同”，“玄同”便是大同。

在现象界中，还是要有一种大同的态度，这便指的随许世俗。海瑞有句话说得好：

干国家事，读圣贤书。

这是对随许世俗的甚好解读！“读圣贤书”慕灭修道，为何单以“干国家事”为障碍？“干国家事”，为何单以“读圣贤书”慕灭修道为不宜？

想当年，东坡被贬，到地方做官，每每饭后与众丫鬟聊天散步。一天，走到一片竹林边，东坡拍着肚皮问丫鬟们：“你们猜猜，这里装的都是些什么？”一丫鬟答道：“满腹诗书文章。”东坡摇头。又有丫鬟说：“满肚子的坏主意。”东坡摇头。丫鬟朝云说：“满肚子的不合时宜。”东坡无语。

以“和光同尘”来谈“随许世俗”，当然是为了让大众合乎时宜。想想所说的，也多是些“不合时宜”的话吧！古云：

独抱吾家变调琴，至今千载少知音。

“随许世俗”当然是让人合乎时宜的，而如今却已成了“不合时宜”的提倡，真乃是“千古少知音”啊！但是，你若要图“远想出宏域，高步出常伦”，还必须得做我这“千载变调琴”的“少知音”啊！

随许世俗最大的障碍：

一是追求奇迹。还没念佛就求感应，还没打坐就想入四禅。

二是贪图侥幸。学佛了就想多挣点钱，到寺庙放两块钱，让佛关照一下，生意说不定就发了。

三是逃避现实。

逃避现实是不是出离心？

出离心其实与随许世俗是相辅相成的，认同了世间的不完美性，才知道要怎样超越。如果单纯逃避现实，不认同世间的不完美性，所有的出离心便没了基础。看起来是在逃避，实际是到一个秘密的地方，长出第三只眼，看世间还有没有机会。

逃避现实，我从来都不赞同这种做人做事的方法。他一定会在某个时间忽然蹦出来，重出江湖，拉起旗杆，狂热一把。

追求侥幸、逃避现实、追求奇迹、陷于狂热，其实都是不能随许世俗所带来的大毛病。

这些毛病一旦来了，开始有宗教信仰时，一定是去追求心灵寄托。对世间既然不认同，也就无奈了。世间很不好，反正就是要走，就是跟它格格不入，如生牛皮一般，跟世间隔开，不去理解这个社会。

那么，心往哪里放？找机会，去寻求心理寄托。因为心里空虚，认同了世间，心里便有世间；没有认同，心便空虚了。为什么要寻求心理寄托呢？因为空虚！空虚便要拿东西填充。如此，就不是在寻找心里真正的内在尊严，只用随便的物件填一填，所以每一项也都不真诚。遇基督教填基督教，遇天主教填天主教，遇佛教也填一下佛教，遇到大乘填大乘，遇到小乘填小乘。

等到后来不能产生效应时，就觉得这些追求真的不起作用，于是开始妄自菲薄：可能我的人生完了吧？我怎么每一样都学不好？怎么每一样都进步不了？菲薄自己无知、没有能力；菲薄自己不真实、不进步。常批评自己不精进，但就是精进不起来；常在他人前骂自己没有好好学，但就是学不进去。

这些矛盾，基本的原因，就是对于世间不能进行正确的观察，对于随许世俗的智慧轻易破坏，这种轻易破坏便为信仰和修行带来各方面的歧途。

深度认同世间的不完美性是随许世俗

追求奇迹、贪图侥幸，共同的心理基础是什么？就是——世间究竟实有！核心的毛病是这个。为何贪图侥幸？因为认为世间究竟实有。有的可贪，才会去贪！

不认同世间的不完美性，对于世间的状态不认同，不能清楚地去接纳这个世间，也就不可能轻易地甩掉这种思想给自己带来的麻烦。这是贪图侥幸、追求奇迹共同的心理基础——世间究竟实有，现象界永恒实有。

比如，在念佛，念着念着，就说：佛来了。或说：我们来念佛，念两个小时，癌症好了，老板挣钱了，彩票抓着了，想要儿子有儿子，想要女儿有女儿。这样的人群集中在一处，形成一个特殊的大众氛围，如果有人参与其中，一去就会发现，他们的观念基础都是一个——现象界究竟实有。有了这些心理基础后，实际离净土宗真实教义更遥远了，比普通人还要远。

社会上泛滥着一些与佛教相关的奇怪事件，有各种邪见、言论在流行，谋事者执着于世间究竟实有，追求奇迹，蛊惑人心。制造这种不良现象的人俨然成为一方的“善知识”，大行其道。这是现在围绕佛教形象的一些不良现象。

信仰的基础到底在哪里？信仰的基础，就是随许世俗。要认同世间的不圆满、不完美，要深度认同世间的现象。认同后，去念佛，才有净土的境界作为目标。否则，天天在想佛念佛，就是离佛越来越远。我相信，大家学习中观后，不会犯此类极其低级的错误。

当然，谈到这些问题后，要考虑另外一方面。对于世间的不圆满性深度认同，这是一种认真，是认真地圆满人生的旅程，认真地修行，寻找自己在信仰世界中的尊严。做一个认真的人，与做一个不认真的人，路线是不一样的。

如果有人还在处心积虑、动脑筋、用心机算计别人，或有所利益、临时自我陶醉，或还在钻营地位、寻找名声，这样实际上很难有解脱机会，因为对世间的理解出错了。

学到此，我们应该有智慧——和其光、同其尘地理解世间、社会，理解我们的人生。这样才能奠定随许世俗的共同基础。人过得像一个人了，信仰才会向“上”进，否则，真是有点永无出期。

不可用自他生检验名言法，是悟入之门，观则失坏。唯如世人所见，由有此故彼法生，即可。

什么意思？“自生”和“他生”这两种“生”义，这两种实有而互相能“生”的事件，如果拿它们来检验世间的事物，这是不对的，这是个错误的观察。

不要一有粉笔就拿“他生”来检验：这粉笔是不是按照“他生”的规律出生的？或有了一个“上帝造人”的教义，便拿“自生”的道理来检验是不是属于自生的智慧？你认为自生、他生可以作为世间的检验标准，在世间也就确定了这种有独立自体的自生、他生，即便到了胜义谛中，也还是会有自生、他生。

因为“因”是以它为起点，将它作为辨别智慧、标准智慧，在世间确定了这种有独立自体的自、他生，最终结论就只有自生、他生一直留到自己的证悟中，自己的证悟不能解决自生和他生的问题，就是这个意思。

3.应成不能破胜义生

于真性时以何理，观自他生皆非理，
彼观名言亦非理，汝所计生由何成?

表格上说(见表25-5 破他生——别破名言中有自性生纲要)：

以胜义道理看，用自、他生方式观名言，有自性的因果皆属无理，汝计生法皆是非有。

用胜义的道理来抉择诸法本性的时候，如果认为世间诸法是从因缘的有自相的他体而生，“他生”便保留到胜义中去了。在胜义谛的智慧中发现器世间、有情世间还是实有的，这是一个错误。如果对于名言、自性的确定不正确，即便开悟了也还有一部分悟不了。

有人说：“唯识宗他生的道理，‘心生一切’的道理，是一种根本智慧。”

但中观师彻底不允许以自生、他生、共生、无因生观察世间。不确定这些观察方式是智慧，确定它们就是邪见。

中观师认为，“他生”的思想会让修行人无法走向胜义谛智慧。因为，走向胜义谛智慧，需要随许暂时世俗。以自生、他生的方式观察名言，到后来，反而遗留了自生、他生的习气难以破除。月称论师说：

若妄观察世间名言皆当失坏。

自续派在以胜义理论抉择中观正见时，认为诸法在世俗中有，胜义中空。而月称论师认为，对此不能以胜义理论作观察，否则决定不成世俗他生的现法。因为理论观察的结果，诸法本性是离一切戏论、不可思议的大空性，本来就没有生灭之相。而对随顺世人分别心所许的诸法，则不能以理观察。也就是说，世俗谛是在不观察的基础上才能成立的，而自续派的观点是在以胜义理论观察的情况下，成立世俗谛有法与胜义谛空性。

为此，月称论师以理破除：如果在胜义理论观察的情况下还能成立二取现法，岂不是名言谛诸法应成堪忍，对此即便再有力的正理也不能予以破除，应成永恒不灭的堪忍自体法，有如是“太过”。安住世俗谛时，不用以理妄加观察世俗诸法是他生还是自生，理应随世人所许，为令世人悟入名言之门，在不观察的基础上承许假立的缘起生。

4.释妨难

如影像等法本空，观待缘合非不有，
于彼本空影像等，亦起见彼行相识。
如是一切法虽空，从空性中亦得生。

中观师说，以胜义道理看，用自、他生方式观察名言，皆属无理。世俗谛中也没有自性生。

反对者提出诘难：“如果二谛中都没有自性生，那么，为什么会见到世间存在的现象？”虽然在胜义层面，没有自性生，没有自生、他生的问题，但是，这个妨难想在世间名言的范畴内为自性的存在保留余地。

中观师回答：认为“空”法便不能“显现”，“显现”的现象便不能“空”，这是你们实执分别心的缘故，将“现”和“空”认为如同水火一样不能相容。但人们平时都有这样的经验，镜子里的影子、空谷的回响，这些法的本体是空性，在观待缘起和合的时候仍有这些显现，世人也能生起看到这些虚妄影像的眼识。同样，虽然一切法都是自性本空，但从自性空的因，也能产生自性空的果。所以并没有你们说的矛盾。

别破名言中有自性生之功德(总破他生之七)

(二)如是破之功德

破的功德，首先是“远离极微断常之见(果)”，其次是“善成业果联络之功德(因)”。

1.远离极微断常之见

二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。

月称论师直接指出，破他生会有这种功德，可以远离极微的断见和常见。

远离任何断常，即便极微细的断见和常见也远离。一切法都没有自性，不是断灭的，也不是恒常的。《中论》说：

若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。

如果说诸法都是实有，有定性，那么先前有、后仍不灭(有)，这就成为恒常；如果先前有、后来又没有，这就是断灭。由于二谛之中都不承认有自性存在，所以就避免了断见和常见。

以前讨论过“极微”这个概念。其实小也是大，为何这样说？因为任何事物，如果有一个小的实体存在，众多的实体便凝聚成巨大的实体。就像微尘，承认微尘无法再分，地球就出来了——微尘多了，就是地球，就是器世间。所以，极微就是无边，就是广大。

对于“极微”这个知见的判断，也要离开断见和常见二边。如果“极微”无法再分，就属于常见；如果“极微”无法再分，同时也可理解为断见。因为在不可再分的“极微”体性上，生出其他事物的因和后来被生出的果之间，如果“极微”本身仍旧没有任何形态的变化，第一因到

第二因之间是常见，第二因到第三因之间是常见。但世间的发展往往不是平衡的，任何一个发展的链条中都会出现问题。如果这个发展的链条向另外一个链条进行转移，就会形成断见。断见和常见，只有在远离极微的实有，远离实有的总前提下才能不成为问题。

2.善成业果联络之功德

分“无阿赖耶而已灭业生果之相”和“释妨难”两部分。

(1)无阿赖耶而已灭业生果之相

由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，
有业虽灭经久时，当知犹能生自果。
如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，
如是业灭无自性，从彼亦能有果生。

执着于阿赖耶识存在的人认为，没有阿赖耶识便没有业的载体。此处，中观师提出另一种思路：

没有阿赖耶识，没有种子大海，众生的业依然能向下延续。

就是说，没有唯识宗三自性的理论，没有阿赖耶识、依他起性、遍计所执性，从因到果的世间照样运行不变，“没有唯识宗地球也能转”。

(2)释妨难

“释妨难”分为：“释异熟无穷难”和“释违阿赖耶有之教量”。

① 释异熟无穷难

“释异熟无穷难”分成：“二义用比喻说明”和“具比喻义生果相”。

a。二义用比喻说明

如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相。

b。具比喻义生果相

“具比喻义生果相”又分成：“不生无穷异熟”和“不生错乱之果”。

不生无穷异熟

“异熟”是“果报”的总称，与“异熟果”是两个词汇。“异熟果”是《俱舍论》谈的五种果中之一。因有不同的因，果有不同的果，“异熟果”是由“异熟因”感招的。就其性质来定义，“异熟果”指不在当生而在隔生成熟的果，如人这一生造的业，下辈子感受果报。异世成熟的果报称为“异熟果”。

而非见为余物相，当知已熟不更熟。

此处，中观师用有翳病的眼睛能看到毛发，但看不到龟毛、兔角的譬喻，来说明如果对世间不以他生和自生方式观察，会发现什么结果？世间无论是有明智所见，还是没有明智所见的人，都正常地、自然地发展，不会有“生了又生”的问题。一个果生完以后不会在同样的业力范围内生出同样的果实，不会错乱，不会“生了又生”，形成“无穷生”的错误。

不生错乱之果

故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，
无善恶慧得解脱，亦遮思维诸业果。

如果不用他生、自生的道理去限定世间的道理，世间的发展便自然恢复常规、常态，不会出现造善业得恶果，造恶业得善果的情况。世间现象遵循造善业得善果、造恶业得恶果的正常规律。这都是破除他生以后能产生的效应。

依照小乘的理解，尤其《清净道论》，因和果都是实体。如果造了实体的业，那么，受果报是无法改变的。有很多业不通忏悔，这种恶业必然要遭受实体果报。这样实体的因生实体的果，即是他生关系。

月称论师使用了更宏观、更符合空性正见的方式分析因果。他说，一定要将因果确定成为缘起生、无自体的生，才是合理的。这便是“无自性的因果联络”。破除他生，能成就因果联络的功德。因没有实体，果没有实体，而有功能在其中相续。这样的因果才是佛要建立的。

② 释违阿赖耶有之教量

分成两部分“彼教示为不了义”与“彼等之喻”。

a. 彼教示为不了义

说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，
此是为彼不能了，如上甚深义者说。

反驳者又提出妨难：“佛亲口说过，有阿赖耶识、数取趣、五蕴这些名相，你怎能违背佛亲自说过的教义呢？”

中观师解释佛说“阿赖耶识”这些名相的初衷：不能了解甚深义的人，佛暂时为他们说阿赖耶识、依他起性、遍计所执性。

学完中观以后，不要看见唯识宗的人就破。说话要小心，别见人就刀劈剑砍，摧枯拉朽。虽然有问题，但要知道别人的心理基础在哪里。如果没有接触过此种甚深智慧的学习和训练，很难不去找一个心理的依靠。

尤其关于“业”的问题。既然要承认业，必定要假设一个阿赖耶识的大海，不然，业往哪里装

？既然装了业，从无始以前的“无明”到“识”产生，就总要有一个自己证明自己兴起现行的依据，必定要承认“自证分”和“依他起”。在这里，别人的问题可以原谅，自己的问题不能原谅。

b. 彼等之喻

如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，

如是诸法无自性，不了义经亦说有。

“不了义经亦说有”，佛说了，这是“不了义”，直接指明了。

我们学习过，知道不能再犯这个错误，将“不了义”当成“了义”，将“了义”当成“不了义”。这是我们学习之后必然有的能力。因此谈正见时，要依再无密意的“了义”，不能依还有密意的“不了义”，这是要遵循的规则。

诠释过佛说阿赖耶识的本意后，表格中“破他生”的“别破名言中有自性生”就结束了(表25-5 破他生——别破名言中有自性生纲要)。

第二十六讲 别破唯识

释佛说唯识之教义(别破唯识之举佛语破)

表26-1 《入中论》别破唯识总结构图

表26-1 《入中论》别破唯识总结构图

这里月称论师引用了两部根本经典《十地经》与《楞伽经》，解释佛说唯识的教义，诠释佛当年的原话，说明唯识师在什么地方违背了佛说。

这两部经恰恰也是唯识教义最原始的出处之一。佛讲述这两部经时，谈到了“阿赖耶”与“依他起”这些说法。月称论师从根本上解读这两部经，回应唯识师对于唯识宗义的叙计(唯识师对自宗宗义的说明)。

唯识师讲自宗宗义解释为：“没有能取、所取的时候，通达唯识三自性的真实义。这时的菩萨住于般若的真实性，相当于你们中观师所说的‘六地菩萨通达大空性与中观见’。依照中观见所获得的证悟，六地菩萨所通达的般若性，就是我们唯识师所说的，离开能取、所取，通达一切唯识。”

看，唯识师要平起平坐。

对此，月称论师以另外的方式诠释。

一是解《十地经》教义。经中教义是这样说的：成立“唯”字，不是为了破外境，而是为了说明“以心为主”。在心、境观待的状态中，以心为主，而非不许有外境。要许外境，因为当心有的时候，外境肯定会有。否则，心就独立，成为实有了。所以，在心不实有的状态下，观待产生时以心为主。为了让众生明白“以心为主”，佛在《十地经》中宣说了唯识义。

二是解《楞伽经》教义。颂词云：

由无所知即遮知，是故佛先遮所知。

意思是：如果没有所知，就容易遮除能知；如果没有对于外境的执着，就容易离开对于识的执着。所以，是将外境挑出来先破，让人有一个重点的入手方便。佛只说外境没有，但是佛并未说没有外境，识就一定有。

这么说的目的是什么？“先遮所知以遮知”。先遮外面的所知，以遮掉能、所两种知。因为我们最大的毛病是对外境的执着，是对“所知”的执着，而不是对“能知”的执着。对“能知”的执着是次要的，我们首要的执着是“所知”。所以，为了破除对于“所知”更严重的执着，佛就先遮所知(外境)，再遮心识。因此“有识无境”不是佛的原意，佛没有说过这个话。

但当时形成了“有识无境”的理解。如果有这个理解，我们也承认是对的。但这属于“不了义”，不是佛的本意，就像化城一样，是中间台阶而已。

《入中论》与《中观论颂》用以下的方式解读《楞伽经》：

首先，成立“唯”字不是为了破外境，而是为了说明“以心为主”。

其次，先除“所知”，是为了先遮重点，从而遮除整个“知”(将能知、所知都遮掉)，并不意味“能知”就是实有。

这是在破的基础上解释唯识义理。

以理证破唯识之纲要(别破唯识之举理证破)

在“叙计”与“释佛说唯识之教义”中间，还有一个“以理证破”的过程(表26-1 《入中论》别破唯识总结构图)，分为“破离外境识有自性”与“破成立依他起有自性(唯识建立离境之识与依他起，这个过程以后作详细说明)”。

(一)破离外境识有自性

接下来的颂词是先破“离开境内识实有”。唯识的观点是：不需要外境，外境没有，但心一定实有。

破离境的识分为“破离外境意识之本体”、“破彼中成熟无情显现之习气”以及“结尾”。

破离外境识有自性之破离外境意识本体(举理证破唯识之一)

1.破离外境意识之本体

分两部分，“破离外境识有自性之譬喻”与“破由习气功能出生境空之识”。
(1)破离外境识有自性之譬喻

破“离外境识有自性的譬喻”，分为“破梦喻”与“破毛发喻”，这两个譬喻前面学习过。
“破梦喻”是：
若时我说梦无心，尔时汝喻即非有，
若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔。
如汝忆念是我见，如是外境亦应有。

唯识师认为：梦醒以后人能回忆梦中领受的境界，并且还有贪心，这说明，离开外境，识有功能；另外，梦中有心无境，这也是离外境识的功能。
中观师破之：
首先，如果梦中有心，外境也应该有，因为无法否认当时的外境。

其次，佛最初确立根、境、识三者，说根、境、识三者应相互观待。如果说外境没有，那么心也应该没有。
这里，在梦喻中作了两个否定。
第一，如果认为梦中心有，则外境也应该有，所以否认说没有外境。

第二，你说没有外境的时候有心，而我说没有外境的时候也应该没有心。在没有外境时，“境”与“心”不观待，没有境的时候也应该是无心的。
(2)破由习气功能出生境空之识
分为“破现在识有自性功能”、“破未来识有自性功能”与“破过去识有自性功能”。
破现在识有自性功能
已生、功能则非有。
这是前面所谈的“实体”与“实体本身功能”之间的矛盾。拿个譬喻来说明：

如果刀子是实体，那么刀子的功能如何显现？如果实体本身让“实体的功能”作用在实体上，就像所讲的梦喻，实体自证自己的功能，那么刀(刀刃)能不能割自己(刀背)？眼睛能不能见到眼球本身？人再敏捷，能不能跨到自己的背上坐着？拇指再灵活，能不能弯到拇指挨着拇指？这些能不能做到？
唯识师说：不能做到。

那么，“现在识”与“实有的自性功能”，这两者实际无法达成同时存在。如果互为他体，那么只有在不较真儿地认为它们是实有的状态下，功能在它本身才可以实现；如果还有实体，功能则无法同时实现。
破未来识有自性功能
未生、体中亦无能，
非离能别有所别，或石女儿亦有彼。
未来的识有自性功能，如同以无穷的未来，来对前面的功能进行引证。

就像后面唯识师确定自证分的时候，是用后来的忆念证明前面有功能。后来忆念的功能本身，又靠什么来证明？是靠下面的一个了解，来对前面进行印证。第三个念头的自证功能，是靠第四个念头进行印证。这是唯识师举出的例证。

但中观师谈了这样一个问题：这实际是以无穷后的实体，印证前者。每到一个实体上面的时候，都发现，印证它的实体自证功能，要靠后面的一个识完成。它不能同时进行印证，一定要靠后面的识来对它进行实体的功能印证。

这就是N与N+1的关系：N+1永远是个虚托的概念，实际上没有同时存在的实体与同时存在的功能，两者同时存在于一个地方或一件事物上的情况其实是没有的。所以对于这个虚托概念作了否定。

即便是前面谈到，人们会将“纺线”说成“纺布”，将“煮米”说成“煮饭”，但这时中观师说：“线与米都有实体基础，对它的名义进行彻底的定义，这是有根据的。但未来的实体自性功能，实际在后面才能确定，当时无法确定，它与米和线的例证不是平等的。米和线的例证是有实体在当时的，米和线不是虚托概念，它们其实有概念的基础。所以，你们所说的识当时的自证分靠后面的概念来确定，这是不正确的。”
破过去识有自性功能
颂词云：
若灭功能成熟生，从他功能亦生他。
诸有相续互异故，一切应从一切生。
彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。
此待成立仍不成，相续不异非理故。
如依慈氏近密法，由是他故非一续。
所有自相各异法，是一相续不应理。

这里实际说明了两件事：我们在领受当下境界时可以产生一个念头；此后，又可以产生回忆过去领受当时境界的念头。虽然后者是忆念，但作用只发生在后者的当时，是于现在回忆过去发

生的一件事。虽然好像产生了对过去事件的同情感，但现在这个念头，到底作用在过去还是现在？现在心的作用，是不是永远只能作用于现在？对过去的忆念，实际是作用在过去吗？

这种忆念，实际是带着忆念过去信息的现在念头。如果说这种忆念具有能证实过去的功能，事实上是空话。因为忆念的作用仅发生在当下，仅仅是现在作用，在已经灭了因的现果上发生作用。过去的因已经灭去了，现在忆念的功能与过去其实并没有关系。虽然包含了过去因的类同信息，但“类同”不是“同一”信息，所有现在对过去进行的忆念，与过去的事件毫无关系，以此证明“过去识有实体的自性功能”错误。

颂词说，如果成立过去识有自性功能，说前识灭后有熏成的功能，这个功能成熟后能生后识，那么这仍是从“他”生“他”。慈氏的识灭了，也应该能生近密的识。因为实际上前、后识“相续”这个概念本身就有问题。按照唯识宗的说法，作为“有相续”的每个识，都是互相独立的实体，离开了这些识，本身也并没有一个独立的“相续”的心。所以他生的种种过失还是避免不了，就像将互不相干的一堆东西凑在一起，说它们是一个相续所摄，这有道理吗？

破离外境识有自性之破彼中成熟无情显现之习气(举理证破唯识之二)

2. 破彼中成熟无情显现之习气

分为“真实破”与“识中生出外显之能立亦示为无义”两部分。

(1)真实破

又分为三部分：

①离境识成外相则盲人见色之过

如于梦中无眼根，有似青等意心生，

无眼唯由自种熟，此间盲人何不生。

这是一个过失。如果离开了境，识果真能产生色相，如果产生的色相果真与眼根没有关系，那么盲人也应该能看到各种色相。但是生盲的人实际看不见各种色相，这就是被眼根限制住了，仅由识的功能完成不了“无根亦能见色相”。所以，“离境之识”在此处无法实现其功能。

②若盲人觉时六识不熟，则梦不应该显境之过

若如汝说梦乃有，第六能熟醒非有，

如此无第六成熟，说梦亦无何非理？

如说无眼非此因，亦说梦中睡非因。

这是进一步说明唯识师的过失。

“生盲不能见色”的问题，唯识师继续引用梦境作譬喻，并且说是要依靠睡梦的因缘使第六识的功能成熟。月称论师在这里直接指出：如果第六识在梦中能成熟，那么第六识在醒时也能成熟。如果第六意识一定要在睡觉时才能成熟，那么“睡眠力”是不是又成为制造识的外境的功能之一？但睡眠力怎么能成为制造识的外境的功能？

所以有如下结论：

③此故根、境、识三者真假相等

是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。

这是几个基本的辩破。

(2)识中生出外显之能立亦示为无义

又分为：

①(识中出生外境)无理证能立

随此如如而答辩，即见彼彼等同宗，

如是能除此妄诤。

②无教证能立

诸佛未说有实法。

③无比喻能立

在“无比喻能立”中又分为：

骨锁无义

诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满；

见彼三法亦无生。说是颠倒作意故。

如汝根识所见境，如是不净心见境，

余观彼境亦应见，彼定亦应不虚妄。

脓血无义

如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。

最后是“破离外境识有自性”的结尾：

3. 结尾

总如所知非有故，应知内识亦非有。

二谛无误唯龙树之宗——破成立依他起有自性(举理证破唯识之三)

后面还会详细辩破成立依他起自性，这里是列出了基本要素。

(二)破成立依他起有自性

分为：“明依他起有自性不应理”、“由此唯识宗失坏二谛”、“明二谛无误唯有龙树之宗”以及“许成立依他起和世间名言不同”。

1. 明依他起有自性不应理

“依他起”是阿赖耶识与第六识的关键过渡阶段。

阿赖耶识是藏种子习气的，第六识已经现形成喜怒哀乐了，中间的过渡阶段，就要将各种含藏

的、还没现形的习气变成实体，现形成喜怒哀乐。中间的“依他起”就是生的过渡阶段，是从无到有的关键过程。最后辨识到依他起，是自己证实自己，从无到有。

他生，实际运用了一点类似自生的说法，在夹缝中求生存。他生，不是简单的从实体到实体的过程。唯识师在依他起中，想利用一点自生的理路，说明因与果的相续同一。“之前只有业习无实体，后面变成实体”，这种说法，其实将自生和他生都用了。

2. 由此唯识宗失坏二谛

唯识宗将世俗的成立，全部归结于依他起自性，这个世界的出现完全依靠依他起自性。

按中观师的看法，依他起自性根本没有。如果这样，唯识宗就找不到任何依据，建立世间。也就是说，因为依他起性靠不住，所以，唯识宗的世间建立全都被破坏无余。

3. 明二谛无误唯有龙树之宗

出离龙树论师道，更无寂灭正方便，

彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。

这可不是一般性的辩论，而是涉及很关键的问题。如果出离了龙树论师建立二谛的善巧，便无法建立解脱之道！即：根本知见确立不了时，修行就白修了，没有一个真正指向正见的正理基础。月称论师在此处的强调非常有力：除了龙树菩萨的道之外，没有建立正理的正方便；没有正方便，不能得解脱。

4. 许成立依他起和世间名言不同

如汝所计依他事，我不许有彼世俗，

果故此等虽非有，我依世间说为有。

这是破除唯识宗的问难，而显示中观所建立的世俗谛与唯识宗不同。

唯识师的观点被中观师所破，发现自己的宗派无法立足，于是转而反问中观师说：“我们的依他起不成立，那么同样的道理，你们的世俗谛也无法成立。”

此处，中观师回答说：“你们认为有实有自性的依他起，我们不承认有这样的世俗谛；而我们所说的世俗谛虽然没有自性，但众生无始以来习见为有，为了不破坏世间名言、成解脱果的缘故，我们依世间也说为有。但我们也不曾说过世俗谛有实有自性的法。这是为了让众生弃邪归正，能逐渐通达真实义的方便。所以我们建立的世俗谛事实上与你们不同。”

当然，有些人可能还是不放弃实有依他起的概念。虽然在胜义分析时依他起很不对，但若作为世间人，你还在世间说这件事，那我也不否定你，将你当成世俗一样去随许。我不认为你是在谈道，你就不是我的障碍了。将依他起也当成“依世间名言”可以承认的一件事，如果你们都谈依他起，那我也跟着说一说。但是，在抉择胜义时，依他起首先要被淘汰掉。

用这种方式，自然化解了矛盾的激烈性。在世间层面谈佛教时，依他起、阿赖耶识、遍计所执自性，这些名词也可以用一用。为了跟你沟通，我可以应用你的名相跟你谈道理，也不将它当成与世间名言相违的东西，我只将你放在暂时随许的世俗名言范畴之内。

这是“破成立依他起有自性”。“以理证破”就结束了。(见表26-1《入中论》别破唯识总结构图)

无境有心的一路——唯识三自性

表26-2 唯识宗三种自性的理论

表26-2 唯识宗三种自性的理论

阿赖耶(唯识三种自性的理论之一)

佛说的唯识教义，仅凭以上诠释很难全面了解，这里再进行进一步说明。

既要辨清唯识宗教理的合理性及不圆满之处，就一定要对它了解得非常透彻。对它了如指掌，才知道该破什么，该留什么。

唯识宗三种自性的理论大概基于一条理路——“无境有心”。

唯识宗将“心”说成“识”。依此，就是“无境有识”。我们顺着这一条理路来了解。

首先，他们用了很稳妥的理论和譬喻建立阿赖耶识，尽量让各大宗派都接受阿赖耶识成立的依据。

喻：波涛在大海中本是平静而依于大海的，而风来了，故以风的鼓荡为缘，波涛竞起奔驰不息。

这是任何人都听得懂的故事。风没有起时，波涛就是平静的水，看起来没有波涛。风一来，波涛就起来了，互相竞逐，不平静了。此譬喻说明：

事：生命中无始展转传来的各种“识”(种子)，由二取执着成熟时所得(到的)自体，在阿赖耶中，将灭时被阿赖耶熏成“差别习气”，而生成为“将来顺自行相余识之因”。此因渐遇成熟之缘而得成熟，从此生起“不净依他起”，凡夫于此执为“能取所取”，其实没有“离开内识的任何外境所取”。

二取执着成熟就是能取和所取成熟，即将能和所分开了。以前不分开时，我们发现不了过去有那么多习气；一旦分开，那些习气就在能和所上产生作用。过去的种子即翻出来起作用了，就

像波涛生起来一样。也就是说，遇到外境的风，能取和所取就翻腾起来了，互相竞争。

“差别习气”是一个很关键的词。波涛在海里兴风作浪一阵，以后平静下来，是不是前面的能取和所取就彻底没有？不是。由阿赖耶识(以大海作譬喻)将前面动荡的力量熏成了差别习气。这是有差别作用的概念组织结构，即有区别的不同概念结构，变成了这样一种习气，而不是明显的概念。这种习气就存在海里了，成为将来“顺自形相余识之因”，这是一个很关键的名词，意即此种差别习气成为将来顺自己形相的下面一个识的因。

这是唯识师构建的理论。前面的差别习气怎么跟后面产生关系？它是变成了将来“顺自形相余识之因”，关系就产生了。虽然是“余识”，但是“顺自己的形相”。

这是唯识师自己确定的概念。外境的所取是没有的，没有离开内识的任何外境所取。也就是说，依他起形成后，实际就是一个内识，并没有外境。
唯识师将这一点强调得滴水不漏，从根源上就否定有外境。

故，阿赖耶为一切法的“种子依”，名为“一切种”。如云：“蛛为蛛网因，水晶水亦尔，根为枝末本，此是众生因”，阿赖耶为众生之因，与数论派大自在天的区别是，大自在是常，阿赖耶无常。

阿赖耶识就是大海，它成为种子的所依，成为一切种。就像经典中说的，蜘蛛是蜘蛛网的因，水晶是水的因(因为水是水晶变的)，树根为所有枝叉的根本，阿赖耶识是所有众生的因。所有的众生从哪里生？从阿赖耶识生。

有人问唯识师：“你的所说与数论师说的‘大自在天生世间万有、生一切众生’，有什么区别？”唯识师强调：“阿赖耶识为众生的因，与数论派大自在天的区别是：大自在天是常有的主宰者、作者，而阿赖耶识是无常性。”

早期的《楞伽经》与《十地经》，没有将阿赖耶识与如来藏捆绑在一起。经典的原意，都说阿赖耶识与大自在天的不同之处是：阿赖耶识是空性，是无常性。佛当时是这样直接宣说的，在《楞伽经》中大慧菩萨问佛：大自在天与阿赖耶识到底有什么区别？佛说是空性。但在《十地经》中，佛说阿赖耶识与大自在天的区别是：阿赖耶识是无常性，而数论师执着的大自在天是常性，它常住不变，是实体的有。

由此得出结论：阿赖耶识的体性是无常，它只是装这些种子而已，不是永恒作者，但它是众生的因。唯识宗成立的这种阿赖耶识，既不落入外道的说法，也能在佛法这边站住脚。所以唯识宗第一个成立是：
阿赖耶识如大海，众生之因，是种子依，名一切种，性无常。
到此为止，阿赖耶识成立了。
依他起(唯识三种自性的理论之二)

喻：内在“概念之组织结构”依什么而起？必有所依，如：依于绳，才有蛇的误处，不依绳则不应理；依于地水，才有瓶等误处，依虚空不可生此误处之心。
首先是譬喻。内识的分别、内在“概念的组织结构”，必然是有所依的，依什么而起呢？

如同依于绳子，才有害怕蛇的误解，以为这个东西是蛇，产生了害怕。因为什么？因为有条绳子在那儿放着。如果绳子根本不存在，就不可能误会为蛇。如果这是块空地，不可能产生“蛇”的恐惧。所以识必然要有所依才能生起，即便是误解也要有所依。依于绳子才有蛇的误处，不依绳子，蛇的误处产生不了。

依他起性就是由这样的原理而来。如同依于地、水等四大元素，我们才有瓶子的误处；直接面对虚空，不可能产生瓶子的感觉，也不可能产生瓶子的错误概念。

事：故，既无外境，以何为缘而生青、红等“分别”，仅有一种可能性，“依他起性”实有。为生概念的组织结构之因，成为“一切染净法”的因，命名为“善取空性”，因为“由于此故，彼无所有”。因彼境无，正观为空。“此余”则为实有。是为无倒悟入空性。

因此，既然没有外境，那么以何因缘，产生青、红等“分别”？只有一种可能性：依他起性是实有的，一定有依他起性，要依他而起。这是所有误解的来源，也是所有正见的来源。所以依他起的体性是实有的心识，它能产生概念的组织结构，成为概念组织结构的总因，成为一切染法与净法的总因，所以命名为“善取空性”。

为什么命名为“善取空性”？前面学习中提到过这个词。善取空性其实就是依他起性，是依他起性的根本形态，是它的原始形态。原始形态如果分了家，就变成能取与所取。在能取和所取没有分家的时候，叫做“善取”，即能和所的执着不分家时属于善境界，而且这个境界能、所不分，是一种空性状态，叫做“善取空性”。

“由于此故，彼无所有”，有善取空性时就不可能存在能所取；分了能所取，善取空性就被顶替了。它们之间是因果关系：向下分了能取、所取，善取空性就没了；能取所取逐渐回归到善取空性时，能取所取就没了。它们彼此不能互相观待成立，而是有此无彼，有彼无此。

因为外境不能成立，并不实有，所以正观为空，称为“善取空性”。善取空性时绝对没有外境。善取空性后面有一个词称作“此余”——由善取空性向后面分出来的法称作“此余”。善取空性的此余就是能取、所取。能取、所取是实有，善取空性是空性。

“空性变成实有”是这么变来的，就是从空变成能取、所取。如果从实有悟入空性，就是对能取、所取进行回归，回归到善取空性，这就由实有无倒地悟入空性了。

非以戏论之境为自性，由“依他起”安立三相：能取、所取、善取空性。

悟入的这种空性不是以戏论境界为自性，而是由依他起的三相(根、境、识)逐渐回归到空性的。能取、所取形成了以后，依他起实际有三相：能取，所取，在能取识这里还会形成一个根(即后来所说的根、境、识)。这就将能取、所取落实了。如果回归了，就属于无倒悟入空性，归入善取空性。

这就是唯识宗依他起性的进退原则，可进可退：一进就进入根、境、识；一退就回入善取空性，即为解脱。其修行原理就是这样奠定下来的。

由此得到第二个结论：

依他起性没有所知，唯从内在习气而产生，是有自性而非戏论境，是假有法的因。

依他起性中没有外境，即便能、所取分出来了，所取的外境也是假的，也是能取变的。无论是空还是不空，外境永远没有。“唯从内在习气而产生，是有自性而非戏论境，是假有法的因”，即依他起是有自性的、有实体的，不是戏论的境界，不是辩论不清楚以后模棱两可的境界，而是所有假有法的总因。后来成立的外境的所有假有法，总因都是依他起，即便是虚妄颠倒的，也是靠依他起而成立。

可想而知，在唯识宗里，阿赖耶识是心里的元老，总办事的是依他起性，善事恶事都靠依他起性办，想彻底解脱的好事也得靠依他起性去办。可以说，依他起性在唯识宗里的地位至关重要。

遍计所执性(唯识三种自性的理论之三)

依他起性常被误称为第七识，属于比较深密深细、潜在的意识。遍计所执自性常被误称为第六识，它是能取、所取现前的实执自性。遍计所执自性是第六识的粗的性，跟细的心识还不一样，它是表层的。我们现在能觉察到自己的心念，这些心念全都属于遍计所执自性。

为什么用“遍计所执”这个名字？因为遇到什么执着什么，遇到什么计什么，就称作“遍计”。所有外道的执着、内道的执着、习气的执着、爱好的执着……都在遍计所执自性中。

由此得到第三个结论：

遍计所执自性，能取所取现前之实执自性。

阿赖耶识含诸种

再看第四部分唯识宗的宗义，阿赖耶识、依他起性、遍计所执自性各有分工：

阿赖耶识，含藏一切种子，因业风鼓动，有前七识生起，没有真实的所缘外境，七识唯依自种子功能生，非依境生，故名唯识。

对于唯识宗来说，外境是绝对不能有的，无论是生起了还是灭了，外境始终不允许有。“外境”属于一定要“绝杀”的概念，绝对不允许谈外境的问题。谈外境就错，不可以实有。七识唯依自种子功能才能产生，内在的依他起性就是心识里的一个种子所生，不依靠外境，完全没有外境的任何作用。

“三自性”成立后，此宗就奠定了正式的名称——唯识宗。“唯”字用来破外境，“识”字用来立心识。破外境，立心识，此即唯识宗。

中观破唯识之纲要(表)

表26-3 中观破唯识之纲要列表(1)

表26-3 中观破唯识之纲要列表(1)

表26-3 中观破唯识之纲要列表(2)

表26-3 中观破唯识之纲要列表(2)

以“心”代“识”(中观破唯识)

1.

中观破阿赖耶、依他起、遍计所执三种实有自性，破离外境的独立有之内识，以“心”之一词取代三自性，与境相依，互相观待。

阿赖耶识、依他起性、遍计所执自性，这三种实有自性，中观师皆破之，而用一个专门词汇“心”取代三自性。心与外境相依、互相观待：外境有心有，外境无心无。

结论很明确：中观师不允许谈三自性，谈心足矣，谈三自性纯属多余。

任其行迁，心不逐徙(中观破唯识)

中观破唯识的目的是为了产生修行的智慧。我们现在的修行智慧没产生，所以要破。

2.

破端：①由无明到行起识，识的生起需内因。②经云：“和合缘聚，合则转、不合则不转”，和合缘聚依赖于实执增益，而令前缘成熟后缘。断和合缘聚，只须不作“增益”，不继续“实

执”即可。至于见闻觉知的“诸行”，予其自然生灭，不必断除，非成熟后缘之动力故，并不毕竟灭除“诸行”。忽能不参与实执，前因业种子即刻成空，不生第二业识，业即不起。此为“不用离境立识即转生死的实际依据”，离境立识，并无意义。

第一个破什么？破由无明到行起识的过程。识生起本身需要内因，按唯识师所言，识生起只是由于差别习气。而中观师认为：由差别习气过渡到现在实有的内识，内因不足。既然差别习气只是一种习气，在大海中藏着，怎么能变成现在的识？中观师由此发问：“习气变成识需要内因，还需要外缘，内因外缘的问题怎么解决？否则，从无到有，识究竟如何生得出来？”

破到第二个部分，中观师引用了《十地经》中“和合缘聚，合则转，不合则不转”这句话。缘聚了才能向下推动，缘不聚则不能向下推动。从无明到识的过程中，无明没有实体，只是一个概念、一个说法，无始无明也是如此。无始无明里怎么产生识？(在十二因缘中，无明缘行、行缘识，行属不相应行法，功能是让无明和识之间不中断，行就是向前推动的功能，在这里暂且不谈。)从无明到识，到底是怎么变出识的？

《十地经》说“和合缘聚”，十二因缘推动需要内缘和外缘。内缘是内在的行法，从行推动到识，一直推动到后面的六入、触、受、爱、取、有，这是内在的识这个概念里的推动。十二因缘的推动还需要外缘。《十地经》提出了“外缘”的概念，提出对于外境存在的实有执着、实执增益产生了以后，才能继续流转。

不灭见闻觉知之“诸行”，但离增益即无实执

“增益”就是使实执的力量越来越大。要执着外境真实有，缘才能感果。比如前世杀人，今世要感受一个被杀的结果，一定要有实有的外境现前。不产生关系，业果就不会出现。怎么能让业果出现？真的实际执着外境，果报才能产生。

可以发现，凡是遭受不好果报的，都有一个共同的问题：无法脱开对于外境的执着，就感觉它是真实存在的，而且跟我有关系，就是冲着我来的。当时的这种感受无论如何脱不开，果报自然就产生。或者梦到，或者心里感觉很奇怪，认为这个缘肯定冲我来，肯定有什么事要发生。这都是实执在增益，和合缘聚了，然后果报才能产生，才能使前面的缘成熟后面的缘。

所以，中观师谈到修行的原理，就是断掉“和合缘聚”。

怎么断法？不要去增益，不要去增加现在对于境和缘的实有认识、实有执着，要断掉增益。

增益靠什么在后面推动？就是实执。实执就是将当时对于外境的执着当成真的、实有的，执着得很真、很切。如果实执减少，增益就减少，和合缘聚就取消了。怎样能让增益减少？关键在于减少实执。实执越重，增益越重；实执越浅，增益越少。如果实执真的被化解了，增益断了，和合缘聚没有了，业力的种子习气会到我们开悟以后再成熟，(现在)不受这个果报了。

所以，如理如法修行的人，可以得到当生的好果报，有机会回避业力的痛苦对自己暂时的缠缚。

这就是一个修行的关键部分：我们不需要去对治无关的“见闻觉知”。

看到什么、感觉到什么、理解到什么，都是见闻觉知。包括动念头、心念的延续出现，都在见闻觉知的范畴之内。见闻觉知不是感受果报的直接因，不是生死的直接因。生死的直接因是实执。所以，对于见闻觉知往后延续的行动，我们不要去遮止，任它自然生灭。

任何宗派的入道要门，都是此等原理：一定不能对治见闻觉知，要对治的是实有执着。

阿姜查尊者在自己修证的经验中提到：他曾一度行持得很无奈，所有能做的都努力做了，甚至用蜡封住耳朵，在嘈杂处打坐，这些办法都用了，但还是一点进展都没有。后来，他的老师阿姜曼尊者告诉他：没有必要对治见闻觉知，需要对治的是对于见闻觉知的执着，你对见闻觉知执着得太深刻了。

领悟到这个说法的深意后，阿姜查尊者再修行，发现自己的定力迅速增长。见道以后，他发出感慨：静止的流水。什么意思？见闻觉知就是流水，这不是我们要管的事。我们要管住执着，管住对于见闻觉知的执着，这成为入道的因。

遍阅南传、北传、藏传佛教祖师大德的传记，我们能得到一个结论：他们虚耗的光阴因何虚耗？就耗在对见闻觉知的对治，越对治越烦恼。就像阿姜查尊者，曾经持戒最为严谨小心，但烦恼却是最重。原因就在于他对治错了方向，对治见闻觉知，而未对治实执。当阿姜查尊者对治了实执的增益后，他自然就入道了。

这也类似于“催牛打车”的公案。千万不要认错目标，如果认错，我们很难得到进展。法喜是人人都需要，也是都喜欢的，但如果认错了目标，法喜会越来越少。

至于见闻觉知的“诸行”，予其自然生灭，不必断除，非成熟后缘之动力故，并不毕竟灭除“诸行”。忽能不参与实执，前因业种子即刻成空，不生第二业识，业即不起。此为“不用离境立识即转生死的实际依据”，离境立识，并无意义。

不必灭除见闻觉知，因为见闻觉知不是成熟后缘的动力。如不参与实执，前面业的种子马上就

空掉。只要不参与实执，虽然见闻觉知还在运转，业的种子马上就空掉。不生起第二识，业就不起。此时，不用“离境之识”的方式，也能转离生死。在此，唯识宗假设的“离境之识”，对于修行没有意义。

回避外境就是回避见闻觉知，那么“实执”的问题怎么解决？实质上，“实执的增益”才是修行不能入道的根本原因。离境修行毫无意义，真正有意义的是“断除实执增益”。

以心为要，心非实有(中观破唯识)

3.

“唯”字乃说明，修行以“心”为主要，不能说心识是独立常一的作者，也不能说外境是无关可破的他法。

这又是一个关键点。心识绝对不是独立常一的根本作者，因为外境与心识同时起灭，此点只能用“观待”二字说明；不能说外境是无关、可以破除的他法。既然外境唯心所造，那么破外境同时也在损害心识。所以，对相互观待的内外境，我们都不可轻易去动。

唯识“自证分”概念(中观破唯识)

4.

依他起能否安立，关键在自证分能够使“将来顺自行相余识之因”的“差别习气”，往后遇缘而生出不净依他起。自证分是起这种作用的一种功能，分为他证自证分、自证自证分、不思议自证分。有使先前差别习气，令善取空性出分能所二取的能力。是出生依他起的作者，故：自证分有，则依他起有，自证分不成，依他起不成。

自证分是起这种作用的一种功能，是使“从无到有”这件事情成立的关键功能。自证分成为讨论的焦点。

辩破依他起的问题，最后落到辩破自证分的问题上。后面别破唯识核心的辩破依他起，最终都是在辩自证分的问题。依他起是贼窝，贼窝里特别行动小组的头号杀手是自证分，所以最后问题焦点都落在自证分上。自证分成立，依他起成立；自证分不成立，依他起不成立。我们的范围越缩越小，修行的道理越来越明确。

5.

自证分，使互为他体的前差别习气，生出今依他起三相，是唯识宗认证他生的轴心概念。

自证分使互为他体的以前的差别习气，出生当前依他起的三相：根、境、识。这个功能都靠他，这就是自证分的特殊之处。所以，自证分成为这里的焦点。

破除“用后来忆念证明以往自证分为有”(中观破唯识)

中观师对于唯识宗执着自证分的方法进行了破除。第一部分，是破除“用后来忆念证明以往自证分是实有”的邪见：

6. 中观师破除“用后来忆念证明以往自证分为有”的说法。

中观师：以何证知有自证分？

唯识师：有后来生起的其他识，能忆念自己以前有过领受，如忆冬时寒风少衣，犹生寒冷感受。

中观师：念有二种：一、当下领受现境念；二、回忆以往曾领受念。汝说以第二念(现在念)证知以前自证分，亦即他念忆念的方式。现念已成实有，念时仅对现在外境，前自证实对以往外境，各自对境独立。后念与前自证功能互为他体，慈氏不能对近密的心相续进行回忆，互为他故。现念即使是忆念，作用仍在现在境上，只发生在当下，故现在忆念乃是一个现在作用，与过去互为他体故，忆念先前领受的结果，作用只发生证成于现在，与过去自证无关。

中观师：故以后来忆念证明以往自证分为有的做法，并不可能证成。他证自证分不成立。

中观师：你以什么证明自证分是有的？

唯识师：后来生起的其他识，能忆念自己以前曾经有过一个领受，以此证明当时自证分的功能是存在的。就像我现在回忆少年时，在寒风中穿的衣服很少。进行回忆时，我真的能产生相应的“冷”的感觉。这说明当时的功能就已经存在，用后来忆念的方式证明自证分实有。

中观师：你相不相信念头有两种？

唯识师：哪两种？

中观师：第一种是当下领受现在外境的念头，第二种是回忆以往曾经领受的念头。这两种念头，咱们能不能极成公认？

唯识师：可以。

中观师：你以现在的念头，用“他念忆念”的方式，来证知以往的自证分。现在的念头和过去的念头已经互为他体。你用现在的他念来忆念以前，现在的念头已经成了实有。用实有的心来忆念以前实有的自证分功能，这是互为他体的两件事。现在忆念的时候，现在的念头只是感知现在对境，感知的不是过去对境。前面的自证分所对的外境是过去的，所有的感受是过去的。现在回忆的念头，虽然是回忆，但感受的是现在。因为对境各自依实体而独立，不能互相错位，现在念头的对境实际是现在境，后面与前面的自证功能实际互为他体。按中观的说法就是，慈氏不能对近密的心相续进行回忆，不能对他的心理过程进行回忆。因为互为他体，现在的念头即使是忆念，作用依然在现在的外境上，只能发生在当下，所以现在的忆念仍然是现在的作

用。既然与过去互为他体，就与过去毫无关系了。忆念以前领受的结果，其实作用只发生在现在，与过去的自证分无关。

中观师作出结论：用“后来忆念证明以往自证分为有”的作法不能证成，用他体来证知自证分不能成立。

在这里，用后来忆念证明自证分为实有就被破掉了。

破除“用现在念的作用证明现在自证为有”(中观破唯识)

中观师又破除了另外一个说法，即唯识师用现在的作用来证明现在的自证分为有：

7.中观师破除“用现在念的作用证明现在自证为有”的说法。

唯识师：后来忆念不成，当下念的作用，能确定自证分，且凡知道我现在念不无，皆应为当下自证的自证知。

中观师：现在作用，谁证实他有呢？既为实体，自功能如何自作用？刀能自割？眼能自见？人能跨自背？拇指自触？皆不可能。

唯识师：作用于现在而自不觉察，后来才知道。

中观师：后来知的作用谁证实？

唯识师：第三念。

中观师：由谁证知第三念？

唯识师：第四念。

中观师：无穷后，是虚无 - 实，仅为“向后概念”而已。

中观师：现在证明并不成立。

首先，唯识师提出自己的考虑：后来的忆念不能成功，当下念的作用能确定自证分。凡是知道“我现在的念头不无”——我现在有念头，都应该成为当下自证分的证成条件。当下的念头不断，每一个念头的自证分都能被证实。因为我现在的念头全都是有的，都是现实的。你说过去与现在的不能证成，那我用现在的自证分功能证明现在的识，用现在的识证明现在的自证分功能，这总没问题吧？

中观师：又有问题了。谁证实现在的作用是有？你能同时证明自证分的作用是实有的吗？若是实有的，自己的功能如何对自己发生作用？刀能自割吗？眼睛能看自己吗？人能跨到自己背上吗？大拇指能触摸它自己吗……这都不可能。

唯识师：作用于现在的时候，自己现在不觉察，到第二个念头时才知道。

中观师：后来知道的那个念头的作用，又由谁去证实？

唯识师：由第三个念头。

中观师：第三个念头的能力作用，这种自证的作用，由谁来确定知道是有的？

唯识师：那就是第四个念头。

中观师：“无穷后”是一个虚无的假设，只是“向后概念”而已。

月称论师提出一个定义称作“向后概念”，现在证明“向后概念”不能成立：是用“现在”证成“现在”的，现在并无实际能证成“向后概念”的功能，所以不成立。

破“用不可思议证明自证分”(中观破唯识)

8.中观师破“用不可思议证明自证分”的说法。

唯识师：后来忆念你不许，当下作用你不许，不可思议，是证知的方法。

中观师：忆念、当下证、不可思议知，都是借口，无法成立自证分。因为都是现念知的他体，是实有故，不能互证及产生作用。是实有则无法他体相互作用，不实有则可以他体相互作用。(与世人物显其用相反)

唯识师用“不可思议证明自证”的方法，来说明自证分是实有的，说：后来忆念你不许，当下作用你也不许，“不可思议知”就是证成的方法。

中观师说：忆念、当下证、不可思议知等，都是借口，无法成立自证分，因为都是现在念头的他体。因为你承认现在念是实有，所以所有的东西都是他体。由于实有的缘故，互相证成的作用是产生不了的。

结论就是：实有则无作用，有作用则不实有。

推出这个结论，与世间人对于事物显现、功能发生的一般认知正好相反，可见我们通常概念是有问题的。虽然暂时承认，对修行而言我们概念里的毛病还是很多，都要解决。

建立“不实有时可以相互作用”(中观破唯识后)

9.中观师建立“不实有时可以相互作用”的说法。

唯识师：不实有时如何作用，若无自证分，如何起后来心境识？

中观师：如冬遭田鼠咬伤，春雷响时才中毒。前无实有的识，可以有作用，且不显现。

待后来经不实之心忆念，作用发生。前无自证分，故作用虽有而不显；现在无识体，故不与前念互为他体。使前不显之作用被现在忆念唤醒而起作用。

不互为他体故，前毒起用，即中毒。

中观师：故唯独以如幻方式可令因果联络，若成实有他生，则不可能发生作用互相贯摄。故说

无实如幻而有作用，又说如幻的因果联络。若言实有，则无论自生、他生、共生、无因生，都不成联络，因果就断了。
中观师：至于观察时的自证分，是应对治其实执的。
但无需对治见闻觉知，不是妄识，而是对治“对妄识的执着”。

唯识师问中观师：你总是说不实有，不实有时如何？换句话，若没有自证分，如何起后来的根境识？根境识三者怎么出现的？按我理解佛的意思，根境识三者形成，一定要有自证分。

中观师说：不需要。没有自证分、阿赖耶识、遍计所执自性，根境识三者照样出现，世界仍然轮回，众生依然生死。举个例子，我们冬天到麦田里去玩，有个牙齿带毒的老鼠，怕我们抢它粮食，从洞里冲出来咬了我的脚，有点毒带进去了。整个冬天我都感觉没事，但等到春雷响时中毒、发病。前面没有实有的识，但可以有作用，而且作用不显现，到后来才显现。后来经过不实的心去忆念时，就知道作用发生的原因了。前面没有自证分，所以有作用但可以不显现；现在没有识体，所以不会与前面的念头互为他体。前面不显现的作用被现在唤醒而起到作用。因为不是互为他体，所以前面的毒便起用——现在可以中毒。

这实际就是前面的功能与现在识之间所起的作用，所有众生的生灭过程都是如此。你发现众生如此的生灭相以后，就已经是一个悟入中观正见的六地菩萨了。正理成为契入真实证悟的必要条件。

中观师继续说：唯独以如幻的方式可以让因果产生联络，如果实有他生，则不可能产生互相的贯摄。所以说，无实如幻而有作用，又说如幻的因果联络。如果是实有，那么无论用自生、他生、共生或无因生，都不可能联络，因和果之间一定是脱节的，因果也就断了。

中观师说：观察的时候，应该对治自证分的执着，但是千万不要对治见闻觉知。生死的原因不是妄识，“对于妄识的执着”才是生死的原因，见闻觉知不是生死的原因。
中观不破妄识，只破执着
10.中观师不破妄识，只破执着。

妄识都是缘于无明所起的现行法，是缘起性无实体，无需对治。生死的特性是“苦”，故“苦”的因需要对治。

苦因是执他法为实有的这个执着。妄识是行法，执着是增益。和合缘聚，是依增益所起的果报作用。行法的继续或成空，是由内心有增益还是无增益来决定的。
故，妄识：乃流转的种子；
执着：是对无明妄识增益为实有；
妄识空，执着或不会空。妄识是心体的行相，执着是由贪心所生起的力量，故绝对不同。
诸宗正观实修，知此理上进，(违)背此理烦恼！

中观师不破妄识，只破执着。妄识都是缘于无明所起的现行法，是缘起性，并没有实体，故无需对治。不修行的时候，普通的生起和灭去的杂念，不是修行的核心和对治的目标。对起念动心习惯的实有执着性才是对治的目标。妄识是无需对治的，即普通的识不需要对治。

生死的特性是什么？凡夫的生死特性是“苦”。前面说过，如果你在生死中是自在的，没有任何事可以让你苦，便不需要出离生死了。因为死亡会让我们苦、爱别离怨憎会让我们苦，所以我们需要出离生死。了生死，归结起来要对治的就是苦的因。苦的因是执着他法为实有的执着，“执着”是苦的因。

“妄识是行法，执着是增益”。妄识是变动不停的，是世间的基本规律，是心的基本规律。若打坐时念头很多，努力让念头停下来、心静下来，那就错了。因为心的规律是要行动的，呼吸在走，念头就一定在走。总想让念头慢下来，其实就是在憋气，在改变呼吸的自然规律，这是毫无意义的。“执着”是真正增益生死的东西。

“和合缘聚，是依增益所起的果报的作用。行法的继续或成空，是由内心有增益还是无增益来决定的。”行法、念头的继续或者空掉，是内心自然的变化，不要将重点放在这上面。决定是否解脱的是内心有无增益，有无增益决定是否有生死。

“增益”是指对于现在境、现在事实的执着，对于现在器世间的环境、对于色身的境、对于念头增上的执着。

念头生起的时候你管不了。你不管它，它也在生起，不停地在行走、在变化，执着的程度是最关键的。所以这一切是由内心增益与否决定的。

妄识是流转的种子；执着是对无明妄识增益为实有，是将无明妄识变为实有。无明和虚妄的识不是实有，但我们的执着将它变成实有，不是它真的实有。即便感觉上是实有，执着得很厉害，它也仍然不实有。对自己而言，它变成实有，此后我们的生死就产生了。实执增益产生后，流转生死是决定的。

所以，妄识空、执着或不会空。即便我们的念头停下来了，我们的执着还不一定会空。比如有

时候晕了、睡着了或心念没那么复杂时，念头停下来了，但是执着可能还不会空。执着和妄识不是完全合拍的，有时候互相交叉、互相有点变化。

“妄识”就是通常所说的“行动着的心”；“执着”是贪心所产生的力量，即对喜欢的产生拉拢的力量，对不喜欢的产生推走的力量。执着是心产生的拉拢和推走的力量，这个拉与推的力量才是关键的。妄识与执着是截然不同的两个法，要将它们分开。分开妄识与执着便成了入道的下手智慧。

“诸宗正观实修，知此理上进，(违)背此理烦恼！”在这里别想着是修净土、修禅宗、修密法、修显教，千万别这样分。无论是南传、北传还是藏传，佛法修行的入手方便都在这里。若弄明白且能掌握得很好则迅速入道，若掌握得不好则始终都在敲边鼓。诸宗正观实修，知道这个道理的就上进，违背这个道理就烦恼，这是实实在在的事。

深度认同世间的不完美性，是和光同尘、是随许世俗

11.故不可妄观察：

聪明者，戒太察；刚强者，戒太暴。

足恭伪态礼之贼，苛察歧疑智之贼！

追求奇迹、贪图侥幸共同的心理基础是：世间究竟实有，现象界究竟实有。以此种基础形成的“贪求侥幸、逃避现实；追求奇迹、陷于狂热；心灵寄托、自贱无知”的障碍，让人不能深度认同世间的不完美性，而和光同尘！

最后我们说，不可以妄观察，不要观察错了对象。别观察见闻觉知，打坐时别先求心静，该静时则静，不该静时就不静。要注意自己执着的习惯，留心执着的力度。对于喜欢东西的拉拢和不喜欢东西的排拒，这是关键，需要注意。

足恭伪态礼之贼，苛察歧疑智之贼

在此引用几句古代的话，来说明不可以妄观察的道理：

其一：

聪明者，戒太察；刚强者，戒太暴。

“妄观察”往往是聪明人容易犯的错误，如果找到归路，放下妄观察，就可以迅速回到证悟上来。

其二：

足恭伪态礼之贼，苛察歧疑智之贼。

中国虽是礼仪之邦，但总是毕恭毕敬、唯唯诺诺的，反而是“礼之贼”。有一种病称作“苛疾”，就是太过分了的病，很浮表的气郁积在表面。“苛察歧疑智之贼”，过分严苛地、不合理地去找别人的过错、苛察别人的过错，去怀疑别人，这是智慧的贼。

在这个地方要注意“随许世俗”。有时候，苛察歧疑地去找别人的毛病，这不是智慧，这是愚蠢，我们的智慧要知道下手方便。在见闻觉知上，我们施加压力或减轻压力的用功也是苛察歧疑，这不是随许世俗，不是善观察。

第二十七讲 中观所许的唯识法统

生活中，无常乃是最大的老板

人们常觉得，时间过得真快，刚刚还是骄阳酷暑，正在担心全球变暖；转眼就是寒冬腊月冷了，又开始担心流行感冒……无常做主，时间一变，无论你担心什么，它也都得过去。所以，现实生活中，无常才是最大的“老板”，他说要变，谁也拦不住。最关键的是，无常维系着我们生活的“常态”，“变”平衡出“不变”，无常让我们心里的常态能维系下去，不至于那么紧迫。并不绝望，还有希望，因为什么？因为无常。否则，这天气热了，我们全球变暖的危机感真是强烈……不是灾难就是恐怖；再让几位神汉一忽悠，人生也就恐怖了。

这一“变”，让我们接受了无常，也理解了“生活的常态”。这一“变”，我们就知道：炎热过去有白雪，寒冬过去有盛夏，它会变的。正因为它会变，正因为现实生活是无常的，我们反倒能生活得比较安心。无论下雪了、刮风了、天冷了，生活也还是会继续下去，明天太阳照样升起来。只要改变还在，希望就还在。这就是我们应当随许的世俗。所谓“和光同尘”的智慧，就在这个地方焕发着光彩。

现实生活时时都在提醒我们，要有建立二谛的智慧。这种智慧一天都不能少。若少了，平时的生活就会不安定，就不知道该如何去主宰现实中的自我。

依科判学，至为重要

对于《入中论》的学习，依照不败尊者的科判进行是至为重要的。科判将颂词予以归纳，指出我们学习的方向，极具“科学性”。

“建立二谛的智慧”是龙树菩萨教授我们的。龙树菩萨用什么方式指导“建立二谛的智慧”？学习了“总破他生”之后，在“别破唯识”部分就该认真起来了。唯识宗是一个非常系统、非常周密的宗派。其中所说的道理，不能全然地破，甚至有很多，我们要依其来建立自宗。在此情况下，中观的“别破唯识”很特殊，要谨慎学习。

表27-1 破成立依他起有自性纲要

表27-1 破成立依他起有自性纲要

在此，我们依然要围绕着“破他生”的纲要。在此纲要中，此前由“破自生”一直推动到“破他生”。“破他生”中，分成“总破他生”和“别破唯识”。

“总破他生”又分为“总破真实义中许他生”和“别破名言中有自性生”。

《入中论》中“总破真实义中许他生”的颂词是：

火焰亦应生黑暗，又应一切生一切。

“别破名言中有自性生”的颂词是：

谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因。

不应妄观名言谛。

汝所计生由何成？

真实义中才独立破“他生”。他生影响的范畴中，他生理论对真实义、胜义谛的影响最大。

唯识宗对于依他起的建立，不只在名言中有说法，还将其发展到胜义的范围。认为由于依他起，世俗名言才具有由胜义中生出的依据，这就要引起关注了。在胜义中还有依他起，这是首先应该破的。

在世俗谛中最要关注的，是“(诸法)有自性”的问题。有自性的问题，前面已经反复破过很多了。比如破自生、破他生。破他生在名言中的独立自性(破除他生过程中的因和果各自在名言中具有独立自性)。这个破的过程比较漫长。

经历过前面的辩破过程就应该明白，胜义中和名言中的破法各有不同：胜义中完全要“汇归”成“一体”去破，名言中是分开成“异体”去破。

所以，会有一个问题。比如自证分，如果在暂时名言中提到自证分，有可以随许的一部分，不一定都要破尽。这就是在此要区分二谛的原因。这也是一种智慧。即，有一部分在暂时世俗谛的范畴之内，不一定需要破，甚至可以认同它的存在。

不败尊者的科判分得最好，对于整部《入中论》而言是画龙点睛，将基本路径都指出来了。我们要依据此科判向下学习，不要盲目地一头扎进去。否则，我们的智慧力量分辨不清自己已到哪里、下一步该如何走。分辨不出来，也就茫然，学不下去了。

叙述唯识宗所计

此下是“别破唯识”之前的“叙(述唯识宗所)计”。

“别破唯识”中，先要讲述唯识宗的基本概念，他们基本执着于什么，然后再认真破除。“别破唯识”中的“叙计”就是叙述唯识宗所执着的概念。

从一切种阿赖耶，以自功能生唯识，

是故依他起自性，是假有法所依因。

从阿赖耶识的大海中，以自己本自有的功能生“唯识”，所依赖的就是自证分(自体自受，自己来证明自己的存在)。

自证分有一个基本的含义，就是“自体自受”。体是自己的，发生的功能自己来接受。“自体自受”是自证分的特性。

中观师批评唯识师：刀子怎么能割自己？

自体自受，既要作用分开，又要本体合一，这是十分矛盾的事情。大家小时候有没有犯过这种错误：扁担下放一个筐或木板，自己站在木板上，绳子系在木板两端，将扁担使劲往上扛，脑子里想：“我什么时候能把自己挑起来？”会犯这种错误吧？与这种情况差不多，自体的功能在自身上运转，这就是“自体自受”，也即“自证分”这个名相的基本特性。

中观师说：你认为世间一切法的生起过程是什么？

唯识师说：最初，在能取、所取都还是善取空性的时候，有一个“自体自受”的作用产生，然后“见分”、“相分”分开，才有能取和所取的区别。第一念的最初推动者，称作自证分。

为了使自证分合理化，唯识宗还创立了以下名相：见分、相分、证自证分。这几个名相都被用于说明自证分的合理性。能取属于见分，所取属于相分。见分和相分是一体的，但是功能有别。这种“自己能证知自己”的功能，由什么来证明？由“证自证分”来证明。所以在“自证分”的基础上又出现了“证自证分”这一名相。

在中观师看来，“证自证分”就是导致“无穷后”隐患的论证。证自证分靠什么证明？又靠后面的证自证分来证明。这是一个用“无穷后”来推证的名相。确立这一名相的存在，需要追溯到无穷之后的原因。

唯识师将自证分、证自证分当成依他起存在的依靠，当成世间一切生起的总因。所以，“是假有法所依因”，所有假有法都要依靠“依他起”生出。这是唯识师建立唯识宗的根据。因为自证分成立，所以依他起成立，世间的一切都由依他起决定，因为依他起成立，所以世间成立。依他起性的作用，类似于“上帝造万物”，但与上帝不同之处在于，它不是恒常的，而是无常

的，会变换的。对于中观师来说，它依然是一个总的作者。这点已经受到关注了。
总破离外境识有自性

看下面唯识师受到怎样的破斥。“彼破”分两部分，“以理证破”和“释佛说唯识之教义”。中观师首先用道理破除关于依他起性和自证分实有的见地。破除之后还要说明，唯识师对其依据理解错了。唯识师依据的是《楞伽经》与《十地经》。后面重新将佛说的《十地经》与《楞伽经》再解释一遍。

前面用理证破。我们知道，“理证”不一定都是佛言佛语，不一定都是佛经中的原话。有很多道理是我们阅读了佛经后所理解到的正理，正理有灵活性。这里没有引用佛经来破，而是引用正理来破。因为唯识师也是高人，对所引用佛经的解释也都天衣无缝。若拿佛经来譬喻，基本上与他们并行。你用的依据他也在用，这样破除很困难。所以先用理证来破，之后解释“唯识”在佛说经典中的原意。
“以理证破”分两部分：“破离外境识有自性”与“破成立依他起有自性”。

第一部分，破离开了外境识还有独立的自性。我们在前面花了很多工夫学习这一章节。唯识宗之所以那么负责地非要说“唯识”两个字，就是要找到衔接世俗与胜义的“交接点”，要找到世间产生的依据。唯有依靠一个办法，说“世间一切外境皆假，而识是真”，将“识”作为所有外境的生源。

这是有问题的，中观师不会接受此种说法。中观师破唯识师，用得最多的一个词叫“观待”。分析这个词，会觉得意味无穷。“观待”是什么意思？比如，“长”和“短”这对名词各自无法独立存在。如果说5厘米是“短”，10厘米自然就是“长”，就成立了“长”与“短”的合理性。这种合理性的存在，不能离开二者间的关系。若离开了10厘米的“长”，成立5厘米的“短”就没有道理了；10厘米的“长”，也要依靠5厘米的“短”而存在。这就是“观待”。

中观师说，世间的事物，心和境从来就是观待的，也可以说，它们彼此之间互相依存。若没有外境，此时的心是不能单独建立的。如果建立，就要承担后面的责任(不仅是建立识有的责任，更有破除外境的责任)。
要承担哪些责任？
总如所知非有故，应知内识亦非有。

所知非有，而内识与所知(外境)是同时共存的，若外境确定不能成立，则内识也不应该成立，内识应该是非有的。
故执内识实有，及谤外境定无，将堕险处。
这句话是月称论师在《入中论自释》中说的。执着外境无和内识实有，都必将堕入险处。
唯诸善士修大悲行，以教理密咒为挽持，使不颠堕。
历代大师就像做法使用密咒一样，挽救落入邪见而即将颠堕的人，使其脱离苦果。
所以，破离外境识有自性，实际是一个挽救的行为。
总破依他起有自性之纲要
第二部分，“破成立依他起有自性”。

唯识宗不仅在世俗谛中确立依他起有自性，而且要利用依他起建立世俗对胜义的依存关系。这样，问题就变复杂了。中观师要进行辩破。

中观师说：如果要论证唯识无境，就要假设依他起实有；如果要论证依他起实有，就要证明自证分实有。

这里的焦点就落在“自证分存在还是不存在”，将主题直接指向了自证分：若自证分能存在，依他起就靠得住；若自证分靠不住，依他起也靠不住。对于依他起的破除便落实到了破除自证分：自证分破了，依他起也就破了，他生也就破完了；自证分如果有，依他起就破不掉，他生也无法破掉，他生的问题就会被留下来。
“破成立依他起有自性”分成四个分科判：
甲 明依他起有自性不应理。
乙 由此唯识宗失坏二谛。由于唯识宗之前的错误，失坏了世俗谛与胜义谛。
丙 明二谛无误唯有龙树之宗。只有龙树菩萨这一宗所建立的二谛才是无误的。
丁 许依他起和世间名言不同。依他起最终不像世间一般的法那样被中观师承认。

关于自证分，中观师还说：“世间如何说，我就如何说。”没有宗派思想的普通邪见，释迦牟尼佛以及后来的中观师，在世间不观察的状态下，也随许承认。

但是关于“依他起”的问题，中观师有着严格的判断，不承认依他起在世间名言中的暂时存在，就是不承认！为什么？

因为这里有因和果的区别：对于世间一般事物的认同、随许，基本属于“果”法，已经是结论，大家不会由这样一个建立继续向下引申。

而依他起不同，它是一个因法。若承认依他起，在世间就会形成一大片邪见。唯识宗凭借“依他起”要说明，所有的外境，世间名言法，是不存在的。对于世间所有的外境都要去破坏，都

造成极大的摧毁。而至于内识，唯识宗要独立建立，使内识成为实有，这样会造成更大的破坏。即便在世间名言中，将“依他起”作为基础名相，也直接障碍证悟胜义谛。

如果中观师承认依他起，那也是在完全不探讨世间生灭问题的基础上，此问题已经截止的时候，“虽然我不承认，但你硬要这么说，也就不和你争了。”在此基础上，中观师才会不讨论依他起的问题，不予追究和观察。

这与认可世间名言的状况不同。假如说，依他起是一个暂时的世间名言，那么它是一个很危险的名言。所以，对它的关注度是不一样的。即便有对于依他起的暂时承认，也与对于世间其他事物的暂时承认完全不同。两种态度之间有天壤之别。

破依他起之略说依他起有自性不应理

“破成立依他起有自性”的第一个科判是“明依他起有自性不应理”，分为“以问能立略说”和“彼广说”(见表27-1 破成立依他起有自性纲要)。

首先是略说，依他起有自性全无道理。

若离所取无能取，而有二空依他事。

此有由何能证知，未知云有亦非理。

第一句是谈唯识师的错误概念，后一句谈中观师的想法，以问其“能立”的方式直接破依他起性的实有。

如果像你们说的，“离开了所取，没有能取，而有二取空之依他起性”，那么既然没有能取和所取，这“依他起性”用什么(何识之量)来证知是有？如果说由“自证”(自识证知自识)可知，这没有道理。因为“自心见自心”始终无有是处，就像剑不自割、指不自触。而且，这识也不是由其他识能证知的，因为你们自己说：“如果还有其余的识能作为这识的能见境，就失坏唯识宗义了。”所以，依他起的能知之识毕竟没有。既然是“未知”，还说依他起有自性就全无道理了。

“二空”是所取和能取不分家时的和合状态，称为“善取空性”。唯识宗认为，善取空性是依他起的总体，依他起的总范围就是善取空性，这是最大的范围。先于能取、所取二者分离之前，在能取和所取还未分化而存在，且又是本性空的时候，谓之“善取空性”。

唯识宗用这种方式确定善取空性的存在，将善取空性的最大范畴确定为依他起的范围，说这是善取空性所包括的，二取空就是依他起。在这个范围中，产生第一作用的是自证分，推动能取去执着所取。若不单独提自证分，则是“二空依他事”。“二空”成为世间一切的所依，世间的一切都靠善取空性产生。

中观师马上提出问题：“此有由何能证知，未知云有亦非理。”既然没有能取和所取，靠什么证实依他起性的存在？如果没有一个事物、一件事情能证实它，我们不能相信，不能接受依他起性。

这里首先探讨善取空性的实有和存在，之后顺藤摸瓜再探讨其余。唯识师认为，世间总的、最高一级的来源是什么？是善取空性。只有从善取空性开始，再往下面梳理，才是自证分的问题。这就需要来探讨：善取空性是怎么来的？由什么来证明善取空性是存在、实有的？

唯识师提出下一步方案，他们打了个比方：比如“瓶子”的概念是假的，但有地大的泥土作为它的依靠。瓶子不能依着虚空、依着空气产生，要依它的来源才能产生。或像前面说过的有“蛇的误解”，要依靠绳子才能产生出来，如果地上没有绳子，“蛇的误解”也生不起来。

所以，先于二取，内心必定有二取空的依他起，作为二取产生的原因和依据。能取、所取肯定有一个内在的、更深层次的依靠(心的依靠、心识的更深层次的依靠)。这很深层次证知自己存在的心，唯识师称为“识”，中观师不用“识”这个词，而用“心”，将一个很深层次的心来作为产生能所二取对待的依据。

而且，这种深层次的识还没有明确分出能取、所取二体，它们还在一体状态之下，那个时候，能证知自己的识就称作“自证分”，也称作“识体”，即“识”最根本的本体。用自证分确定依他起生起的依据。

唯识师说：善取空性是靠自证分证明的。自证分自己证明自己的存在，自体自受。用这种方式证明善取空性是有的。

月称论师认为：自之作用于自体转，成相违故。

自己的作用在自体上转，这是一个相互违背的过程。若拿自证分证知善取空性是有的，没有道理。

为什么说“相违”？佛在《楞伽经》中早就说过了：

如刀不自割，如指不自触，而心不自见，其事亦如是。

像宝剑一样，自己割自己，怎么可能？心也不会自己攀缘自己，这个事实无法改变。自己要来证实自己的存在，怎么可能？因为产生不了证实作用，证实的功能实现不了。佛都说了“心不

自缘”，你用什么来见到自体？

用自体来证实自体存在，就像用剑割自己，割不到的。用自体来证实自体存在是不可能的。

广说依他起有自性之无理——彼有之量破自性决定略说

“彼广说”的部分，分为“彼有之量破自性”与“彼破故无量不成依他起”。

一、彼有之量破自性(在“有”的这个量里来破其自性，或云“破彼有之量即自证”)

分两部分：“决定略说”和“理证广说(进行推理的广说)”。

(一)决定略说

彼自领受，不得成。

中观师说：自己领受自己是不能得成的。

但唯识师也不容易被击溃，他们说：这个自领受的过程不是一般的过程，不是你们所理解的自己领受自己、自体自受的过程。

为什么？

唯识师说：这个自己领受自己的过程就像火，一堆火焰升起的时候，同时将自己和外境都照亮了，就是一刹那的事情。火生的时候，不是渐渐来照的，是“顿时俱照”。功能和自体的存在是同时并行的。如此，内识生起时也不是渐渐地，而是顿时了知自体与外境。所以，一定有“自证”。

唯识师继续说：你虽不愿，但必须承认这个“自证”。否则，你能忆念过去领受过的境，曾经见过的事吗？你能忆念当时领受境的自己，说“我”过去见过一个什么事吗？后面的念头只能忆念先前曾领受过的，如果没有先前的自证，自己作为“能取”领受作为“所取”的自己，后面不可能同时忆念起境和识。这就说明，一定有自证。

而且，如果说没有自证分，不是自识领受自己，而是其他识领受，就会有“无穷”的过失。例如，识(甲)看见青色，不由识(甲)自己证知自己，而要由识(乙)证实识(甲)，那么识(乙)更需识(丙)，识(丙)更需识(丁)，以至无穷。为了断除这种过失，也应该成立自证分。

唯识师就这样以“后时忆念”来成立有自领受，既然有自领受，就有依他起性。他们用这种方式回答中观师前面“此有由何而证知”的问题。

广说依他起有自性之无理——彼有之量破自性理证广说

(二)理证广说

首先是“比量不成立自证”，其次是“现量不成立自证”。

1. 比量不成立自证

① 依念能立自证因为不定而破

若由后念而成立，立未成故所宣说，

此尚未成，非能立。

唯识师说：虽然自证分是自体功能生起与自体同时转，但对自己的领受是靠后念证知的。念是一个独立实体的东西。

中观师说：后念，无论与自证分是一体的还是异体的，都不可能真实存在。如果一体，从自证分到后念就是自生过程。如果异体，从自证分到后念就是他生过程。自生和他生，在前面都已经破除过了。

中观师说：此尚未成，非能立。后面的这个念是不是实有都无法确定，所以无法用后面的念头来推知前面的自证分实有。

这里的“能立”是指能建立，是作为建立的依靠，后面念头作为自证分建立的依靠。但后面的念头本身成立不了，故“此尚未成，非能立”。

② 虽纵有自证不应忆念而破

纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，

他故，如未知身生。

中观师说：就算我们让一步，同意内识能了知自体及境、同意有自证分，但这种由后念回忆的方式证知还是没道理。因为你们承认这个回忆的念心，与先前的领受境界之心彼此是互为实体的他体，就像没有领受过那个境界的别人所生的识一样。

这里是“纵破后念”。谈到“纵”，是“让一步，即便……你也不可以……”的意思。我们跳跃到后面，破掉这个念以后，前面的自证分也就被破了。因为唯识师所说的自证分，要靠后念的回忆证知；后面的念头如果本身不存在，所谓的自证分也就无法建立了。

我们看辩论过程：

中观师问：假使自证分成立，那么前面的自证分和后面的念头是分开的，是互为他体的。对吧？

唯识师答：是。

中观师说：如果后时忆念与自证内识互为他体，后念就不可能回忆起二取不分的内识所领受的

，因为二者之间是间断的。就像慈氏、近密两人，是各自独立的相续，慈氏的意识和感受，近密没有领受过，所以不能忆知。同样道理，如果一个识与另一个识各自独立，彼此互为他体，那么，后一个念没有领受过另一个识所领受的，就不可能回忆另一个识的心和境。

唯识师说：我们认为，前识与后念在同一个相续中，因此可以回忆。

中观师说：但是同一相续互为他体，彼此忆念到底能否成立？就像慈氏走到近密面前，靠近坐之后能否知道对方的心理？你用回忆的办法能不能回忆出来？

颂词云：

此因亦破诸差别。

上面这种“以是他故”的因(论证)，无论再找什么理由，比如后面的忆念和前面的识“是一相续”、“是因果法”等，都适用。

比如说“前面的领受心与后面的念心在同一个相续中，因此可以回忆”，我们便可以论证：前面领受心后面所生的念心刹那“以是他故”，就像不同相续、别人的心，这实际与前面能领受的心并不是在同一个相续中，也不是因果法。

如《入中论自释》云：

领受心后所生之念心刹那以是他故，如他相续之心，应与能领受之心，非一相续所摄，非因果法。

下面中观师说明，没有自证也可生忆念。

何故能领受境识，此他性念非我许？

故能忆念是我见，此复是依世言说。

中观的念心是如何产生的？观待假生。前面见境的心，引生后念；因为后念，所以知道前面见境，二者互相观待而有。所以我们不许有离开领受境识的他性(异体)后念，但许假有忆念我见的念心。这也是依世间言说而许有“忆念”，并不是承认有自性的后念。

前面谈到：因前念确定后念，因后念确定前念，这种状态称为“观待”。因为五米短，确定十米是长；因为十米长，确定五米是短。以此证彼，以彼证此，“观待”就是这个意思。

唯识师问：你不许引证后面的念头，不许用后面的念头证实自证分，那你们中观师的心和外境到底是以什么方式生起？

中观师回答：用“观待”的方式生起心和外境。这种方式简单明了，因和果、心和境都是不真实的，正因为不真实的一对在一起，它们就有作用。

正因为假定五米是“短”，所以十米是“长”能被确立。如果五米永远是“短”，那也很麻烦：要假定五米以下的某长度成为“短”，就不再可能。所以，为什么能确立十米是“长”？就是因为五米之“短”是个临时概念，它也不是永恒的实体，不是不变的。正因为如此，后面的功能才会产生。

所以，由前念知道后念，由后念知道前念；由心知道境，由境了解心。我照照镜子，知道我的样子……这些都是相互观待而产生的作用，正因为它们没有实体，所以观待作用自然产生。这是一个可以完全确定的事实。

如果一定要确定一部分，否定另一部分，那恰巧也就无法生起心和境，这种功能恰巧无法成立。

我们只说相互观待，因为前念而有后念。因为彼此皆不真，所以前念、后念在世俗名言中都可成立。

唯识师还曾有过一个问题：是不是永远观待下去？

中观师答：并非如此，我们的观待有尽头，我们的随许名言有止境。

唯识师问：到何时是止境？

中观师答：到我们的五蕴和烦恼像风一样被吹走，从此不再受业报轮回之身，业力被清理干净，这种随许世俗就到尽头了，可以用真理的眼光直接对待社会、对待人间。如果烦恼或习气还有未被彻底清理的部分，就要随许世俗。而且，对于世间的了解，肯定是用“观待”的方法，都是相对的。

2. 现量不成立自证

刚才的“比量不成立自证”是用思维逻辑进行推理。“现量不成立自证”就不是思维逻辑了，而是以经验之量说明，自证分概念与现见相违。

是故自证且非有，汝依他起由何知？

作者、作业、作非一，故彼自证不应理。

中观师用世间的现见来说明道理：你们说有自证分，由自证分知道有依他起，又由后念证知有自证分。今天看来，你的后念不能成立。因为后念不能成立，所以你的自证分非有。由于自证分非有，你拿什么来成立依他起？

唯识师说：就像我自己了知自己，正在了知的我，同时也就是正在被了知的我，自证分自体自受也是同样道理，作者、所作业、作用是一体的。

中观师说：从不曾见有这样的事。就像伐木者、所伐的树与伐木的作用，都不是一体的。由此可知，没有自证分这回事，没有自己了知自己的内识。

如果你说“由自证分自知有”，在此处也没有道理。因为你的能知、所知和知的作用，三者不应该是一体的。就像能作、所作和作用不能成为一体一样。你定义自证分，最初强调，在一体中产生功能，自体自受。但从世间现见的事例来看，作用、作者及所作的业都是分开的。

通过破除，现量不成立自证，比量也不成立自证。自证在现量层面和比量层面就基本没有成立的依据了。

自证分没有成立的依据，“理证广说”就说完了。

“彼有之量破自性”，对自性生的自证就破完了。

广说依他起有自性之无理——彼破故无量不成依他起

二、彼破故无量不成依他起

若既不生复无知，谓有依他起自性，

石女儿亦何害汝，由何谓此不应有？

这是最后总破依他起性的成立。

上面既然已经破了自生和他生，依他起也不能生。在此处又破了自证分，也就是破了依他起有能知的因。依他起既不能生，又不能知，你还要说它有，这是属于顽固执着。你若硬要执着依他起是实有，为何不执着石女的儿子是实有？难道是石女的儿子有什么妨害到你吗？这与执着石女的儿子是实有不是同一性质的错误吗？

因为自证的依靠、内在心识的依靠没有了，依他起就不能成立了。

回顾破依他起有自性的“彼广说”部分，分成了两部分：

前面一部分是“彼有之量破自性”，看依他起的依靠能不能成立。

后面一部分是“彼破，故无量，不成依他起”。前面破除过自生、他生。依他起不能自生，也不能由他生，它的生成成为不可能。广说第一部分，破除依他起有自体。都破除过后(彼破)，更进一步说，不可以认知这样一种被破除的东西(故无量)。这样，既没有生成，也没有不生不灭的自性，也不可认知，依他起就不能成立(不成依他起)。

所以在“彼广说”部分，所有的依他起都没有建立依据了。

广说结束，“明依他起有自性不应理”就讲完了。

唯识宗失坏二谛

“破成立依他起有自性”的第二个科判是“由此唯识宗失坏二谛”，解释唯识宗建立依他起会有什么后果。

若时都无依他起，云何得有世俗因？

如他由着实物故，世间建立皆破坏。

中观师说：你们前面说，依他起“是世俗法所依靠的因”。假如依他起存在，你们的世俗谛还能成立。但是现在，我们已经破除依他起的存在了。没有依他起，你们的世俗谛怎么建立？由于错误地建立了依他起概念，错误地将世俗谛依附于这个错误的概念，所以，你们连世俗法的依据也失去了。

因为你执着实物，将世间的建立都破坏了。你执着内心的识是实有的，将所有的外境、世间的常规、常理的知识全都破坏了，这样会产生一大堆问题。你既然将世间破坏了，也就得不到胜义谛。世俗谛、胜义谛都得不到，建立唯识宗就失坏掉二谛，将世俗和胜义的二谛智慧全部丧失掉了。

这里，中观师又指出唯识师的过错：唯识宗执着有内识来建立依他起，导致对于世间名言外境部分的严重破坏，致使一切世间共许名言安立的假法都不能安立，所以你们犯了严重的破坏世俗谛、破坏世俗的错误。既然破坏了所有世俗，当然不能得到胜义谛智慧。

而龙树菩萨是以“胜义无自性，世俗有因果”确定了二谛道理。其中，世俗的“有”不是实有，是分开来说的：暂时世俗中随顺，究竟世俗中不同意实有。所以应该说是：“胜义无自性，世俗顺因果(随顺因果的道理)。”我们用此方法来建立世俗谛与胜义谛的智慧，成为断烦恼、证菩提的真正方便。

果位就是方便生，不必担心世间一切生起没有依据，我们的依据非常善巧：“胜义无自性，世俗顺因果。”以此为方便，菩提果位就是方便生。唯识宗人已经出离了龙树菩萨的正轨，所以失掉了世俗谛，又失掉了胜义谛，怎么能有得到解脱的机会？

二谛无误，唯有龙树宗

“破成立依他起有自性”的第三个科判是“明二谛无误唯有龙树之宗”，这是月称论师非常自信的一个确定。

出离龙树论师道，更无寂灭正方便，

彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。

若离开龙树菩萨所建立的二谛正道，获得寂灭、获得解脱的正方便就没有了。世间该如何建立？出世间该如何建立？定外如何修行？定中如何确定？关于这些，龙树菩萨建立了二谛智慧，让我们依世俗的正确台阶，顺理成章地进入胜义智慧的高楼。若离开龙树菩萨的正道，就没有寂灭的正方便。

部分唯识宗人离开了龙树正轨，失去了世俗谛与胜义谛这两面，得不到真正的解脱。

由名言谛为方便，胜义谛是方便生，
不知分别此二谛，由邪分别入歧途。

胜义虽然是一切无自性，但是要由通达缘起才能通达性空，也要由世俗谛名言为方便，才能通达胜义谛。所以说名言谛是“方便”，胜义谛是“方便生”。唯识宗人不善巧分别二谛的道理，由执着于“内心实有、外境全无”的邪分别，出离正道入于歧途。

在中观学派中，有两个与“增上生”、“决定胜”有同样意义的名相，就是“方便”与“方便生”。

“方便”特指对于世俗名言的确立。在世俗的时候，随许世俗，和光同尘，理解、认同世间的基本常规，深度认同世间的不圆满性，这些都称为“方便”。得到的胜义智慧就属于“方便生”，它是“方便”生出来的果，所以称作“方便生”。

世俗名言是“方便”，胜义谛是“方便生”。修行的过程属于“增上生”，修行的果实称作“决定胜”。

好好记住这两对名相，以后学习中运用起来很方便。当我们实修时，这也是两对不可缺少的名词。

若不知区分二谛，由邪分别自然就堕入歧途了。在世俗谛中应该分成两部分，在胜义中只有一体，不允许有任何随许的东西。

前面学过，按照《解深密经》的说法，在世俗中若将二谛合为一处，会有四种过失；在胜义中，若将二谛分开，也有四种过失。所以在世俗中要分开，在胜义中应该不分开。

有人说，佛教的世界观是“一元论”。这是大错特错的。“一元论”可以说是胜义谛智慧的那一部分。但对于世俗谛的智慧，佛教是一贯重视的，因为若没有正确的世俗阶梯，是无法进入胜义谛智慧的。在世俗谛的范畴内，说佛教是“一元论”，就是一个大错误。因为无论谁见到的，都不是一元的。尤其“唯心”与“唯物”的划分是横向的，若真要承认哪一边，就会十分武断。事实上，哪有离开“唯物”的“唯心”？也根本不可能找到离开“唯心”的“唯物”。心和物的问题，包括世俗谛和胜义谛的问题，“不知分别此二谛，由邪分别入歧途”。歧途会让人走向一个堕落的结果，不可能得到解脱果位。

颂词是对上面这段话很精到的总结：“胜义无自性，世俗顺因果，名言为方便，胜义方便生。”方便的果实就是彻底、完整的胜义谛。如果不知道分别二谛，没有产生这种智慧，由邪分别肯定要进入歧途。

依他起，世间名言中也不轻易随许

“破成立依他起有自性”的第四个科判是“许依他起和世间名言不同”：

如汝所计依他事，我不许有彼世俗，
果故，此等虽非有，我依世间说为有。

这是对于刚才所说“依他起”的世俗态度：在世俗名言中也不承许有堪忍的依他起。原因是刚才所说：我们现在所承认的“世间一切暂时有”已经是“现果”。或者说，为了让安住世间名言谛的所化众生，能毕竟通达胜义谛，我们方便地暂时性地随许世间人无患根识前有内外的这些诸法。

若将依他起作为因，依实有因来确定一切实有的“现果”，这实有“现果”将是通过正理观察也破坏不了的。

所以一旦承认依他起，一旦承认善取空性，就等于是承认所有的心识体全都是实体，全都是实有的，称作“堪忍正理观察”。这是什么意思？就是即便使用正理进行分析，最后也破除不掉，永恒实有。到了胜义中，到了空性中，它还实有。既危害世俗谛的建立，又直接破坏胜义智慧的最终构成。

所以，中观派随许世俗而建立世俗谛，与唯识宗依靠依他起性建立世俗是不同的。中观师在这里的态度不一样：对于一般的法，都可以随许承认；对于依他起，是最为特别的，即便最终勉强承认，也不是承认它在世俗或胜义中能有暂时实体。

有些唯识宗人说：我们宗派最终产生的信仰就是如此，我就是要承认有依他起。

中观师说：唉，既然习见为有，那就有吧。我也不跟你们争了。“以习见为有”，这就是一个不可挽回的执着了。虽然你破坏了自己名言的解脱果，但是我依世间还是可以说有，因为包括

你自己破坏、得不到解脱果位，也是世间有的一件事，我就只能都承认了。
　　如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，
　　若于世间亦皆无，则我依世不说有。

中观师说：我们说的“世俗是有”其实是依世间说的。如果世间人都像阿罗汉一样，已断诸蕴，入于寂灭涅盘，没有了世间现见的一切相，那么我们依世间也不说有世俗谛(这里说的观待世间，是指世间的一切正量识。比如无患的根识以及圣者菩萨在出定位的根识等)。

随许世俗何时才是尽头？这里说：如果你已断诸蕴，入于寂灭(真正地进入灭定，即色法灭、受法灭、想灭、行灭、识灭，五蕴都灭了以后，像获得阿罗汉果位一样，已经进入寂灭，不来世间流转)，有第四果阿罗汉的果位，或类似于这种情况时，随许世俗就已经是尽头了。因为那时你面对的是真正的世俗谛与真正的胜义谛，那时会有真正的世俗谛出现。

而我们现在所面对的世俗谛，实在讲，是称作“随方智慧”。为何称作“随方智慧”？因为我们生在了五浊恶世，现在的因缘就是五浊的因缘，那么就必须随许世俗；因为现在诸蕴无法断尽，寂灭也无法证得，在这种情况之下，世间的一切如果是有，那么我们就随许世俗。

如果到了四果八地的程度，外境与世俗心都可以灭尽，就像一阵狂风，将所有的五蕴全都刮干净了，到了那时，你说“世间一切皆是无”，我也承认，那时谁也无法反对你。但是当你的世间都还存在时，就不应该如此安立世俗谛，而应随许世俗。

随许世俗什么时候是尽头？能亲见世间存在的时候，随许就没到尽头；亲见世间不存在的时候，随许就到尽头了。
　　若世于汝无妨害，当待世间而破此，
　　汝可先与世间诤，后有力者我当依。
　　如果反过来说：虽然我见得到世间这一切现见，但是一定要成立实有的依他起与自证分。

中观师说：你坚持要这么做，我也不跟你争辩。你先以此观点与世间人争辩，等你争赢了，我肯定做你的弟子。但你何时争赢，这是一个问题。依我们的判断，你是破不了世间现象界的。你说只有识是实有，现象界一切外境是实无。我肯定地说：你犯了“世间相违”这种普通因明学中的基本错误。我破不了世俗，你要觉得你能破得了就去破，如果胜了我绝对跟着你。

但是，以我也在证求着破尽世俗，现在也还是求出无期的原因，我也期待你破尽的那一天。但相信你已经犯了“世间相违”这一决定性错误，因此，我判断你永远破不尽世间。所以不能跟你了，我要随许世俗，而且顺应二谛的安立智慧。

学习完以上部分，开始正式解读佛在《十地经》与《楞伽经》中如何安立能取、所取，佛亲自是如何说阿赖耶识的道理。
　　这里说的是在二谛的框架下如何判断依他起。

无论在世间名言层面，还是在胜义谛层面，都不承认依他起。虽不承认，但对方(唯识宗)执着这一概念时，也不可能天天去吵架，这也是(中观师)应当随许的一个现实，在此种情况下不予破除。若谈论依他起的问题，中观师一定坚持这个主张——世间无依他起，出世间也无依他起；世俗无依他起，胜义也无依他起。

对待依他起与对待世间名言的态度不同，对待外道和对待普通人的态度也不同。外道有潜在的很大的危险；对普通的世俗没有宗派的人，基本随许不会有很大的问题。这里许依他起和许世间名言之间的不同，就在于我们对世俗名言所持的态度，即，在世俗名言中也不会轻易地认同依他起。世间名言是世俗所共许的，而依他起即便在世俗中也是有争议，不为一切人所共许。
　　唯识宗的经依

学完上面四个科判以后，“依他起有自性”就被破除了。“别破唯识”的“以理证破”部分就结束了。

“别破唯识”的另一部分是“释佛说唯识之教义(解释佛说唯识宗的教义)”，后面会详细阐释。

藏传佛教较早的宗派经典依据是《十地经》与《楞伽经》。最早传到西藏的宁玛派，依据经典也是《楞伽经》。

汉地禅宗最早的传心依据也是《楞伽经》。达摩祖师来到中国，传慧可大师，以数卷《楞伽经》印心。到六祖以后，才将经依改为《金刚经》。
　　以《楞伽经》印心，在汉藏佛教界有共同的历史传承。

《楞伽经》涉及了以上所说的几乎所有问题，包括唯识宗、依他起、阿赖耶识的问题，还包括数论派、上帝造一切、自在天造一切的问题。

现在来说，汉地的禅法经典依据还是脱离不开《楞伽经》。《楞伽经》超越了《般若经》的范围，对“如来藏”也作出了进一步相关联的限制性阐释。

唯识法统
表27-2 唯识法统
表27-2 唯识法统
唯识宗法统之源——明戒的心愿
通过以上的课程，对破依他起与自证分有了基本解读。
要深化这些了解，首先必须熟悉唯识宗的法统。
上表列出了唯识宗法统问题的一些要点(见表27-2 唯识法统)。

佛灭度九百年的时候，有一位叫做明戒的婆罗门女。她是无着与世亲两位菩萨的母亲。唯识宗法统与这个家庭有关。
佛在《文殊根本续》中曾经授记：
我般涅盘后，约九百余年，名无着比丘，善通此经义。广辨诸经中，了义不了义。
还说：
为教法常住，汇集经本义，寿一百五十。

佛说得很清楚：在我涅盘以后大约九百年，有一位比丘名字称作无着，他善通达文殊智慧，广辨诸经的了不了义，开另外一轨，使教法流传。他将各经典的义理都汇集一处，寿数是一百五十岁。

此后，果然印证了《文殊根本续》的授记。在印度本土，佛涅盘九百年时，印度的佛法遭到了一些压力。尤其是阿毗达摩论藏遇到了三次颠覆性的攻击(三次法难)，论藏(即阿毗达摩藏)三次被外道邪法摧残。

当时，印度是各种宗教思想的大摇篮。现在全球几大文明中的主流宗教，包括我们所熟知的基督教与天主教，都能在印度本土找到依据。拿最现代的来说，霹雳舞是从非洲而来，但其核心根源是印度瑜伽中修身调心的一些方法。这些基本都与印度原有的五花八门的宗教信仰有关。现在去印度，走不多远便是一位佛的诞生地，又走不多远，便是一位菩萨的诞生地，相距不远，圣地密集，是一片地缘特殊，思想渊源丰富的宝地。

当佛法论藏受到三次摧残以后，圣教衰微。明戒目睹此事，悲叹不已。考虑到自己是女儿身，弘扬教法力度不够，但可以教导自己的孩子将来重振佛法。在印度，婆罗门是最高层次的种族，很多条件使她实现了这个愿望。

她的第一位丈夫是国王，有了大儿子无着之后，她改嫁另外一位显贵的婆罗门，有了小儿子世亲。二子成长过程中，婆罗门女经常从各地请人或自己做法念经，加护这两个孩子，使他们健康成长，心智十分敏锐。

二子稍长，便问：“我们的父亲是做什么的？”明戒就对二子说：“不要问这样庸俗的问题。你们不是为继承先父的俗业而来到这个世间的，而应该以弘扬圣教为己任，日后要重振佛纲，重新建立佛教论藏的地位。”
唯识法统之无着菩萨修学记
后来，无着、世亲兄弟俩都出家为僧，精进修行。

世亲菩萨先依止迦湿弥罗的集贤论师。迦湿弥罗，就是今天印度和巴基斯坦战火不断的那个克什米尔，当年世亲菩萨就是到那里去求学的。集贤论师是根本说一切有部的一位重要论师。
无着菩萨学习佛法，一直在接触大乘，所修的慈氏法是大乘的要义。

无着菩萨下定决心要亲自求见弥勒菩萨，以决断唯识教典中自己不能完全清楚的最终义理，开始了苦行。他直接到鸡足山，住山洞修行佛法三年。

他首先修三年苦行。每天起早贪黑用功。但是不仅没有一个验相，连一个好梦也没有做过。想来想去：“我在这里耗掉三年时光，不如去找点别的事做，用别的方法修行。”心灰意冷，就下山了。
他在路边碰到一位老爷爷，在用一块软布磨一根很粗的大铁棒。
无着菩萨好奇，问道：“您拿一块布磨一根大铁棒，到底是为什么？”
老人说：“衣服破了，缺缝衣针。我要磨一根缝衣服的针。”

无着菩萨深感此人愚蠢，怎么能用大铁棒磨缝衣针呢？但是，这位老人回过头跟他说的一段话，使他震惊了：
有毅力做人，所修无不成；虽难若忍耐，大山碎为尘。

只要有毅力做人，你来修行，所修没有不成功的。虽然难，但若能忍耐，即便是大山，也能让它变成灰尘。

这一说，他觉悟这老人知道底细，明显是在点化自己。自己是退了道心，现在遇他点化。“看样子，我的修行还是有所感通的。”无着菩萨蒙受启发，又下了决心，回到山洞继续修。
又修了三年，仍然毫无验相，也没什么好感觉。于是无着菩萨又灰心下山。

走着走着，到达一座高入云端的深山跟前。山边有很多大石块露出来，有一个人在做一件更为

奇怪的事情：拿着一束羽毛，蘸上水，在石面上拂来拂去。
无着菩萨又觉得此人很笨，上前问：“您这是在干什么？”
那人说：“我家在这座大山西面，阳光照不到。我想用羽毛将这座石山拂去。”
这回无着菩萨没有那么多疑惑——肯定又是点化我的。深感惭愧，入山再修。
又是三年，还是毫无结果。这回无着菩萨更加心灰意冷，下定决心：“走吧，下山。”

途中看到一个岩洞：有雨水从岩石上滴下来，落在下面的岩石上，慢慢地溅出了一个洞，腐蚀了一些岩石。

他看到这个现象，想来想去：“既然已经修行这么多年，几次都遇到奇怪的事，还是回去再修吧。”
回去又是三年，但仍然没有任何进展。

至此十二年的时光已经白白地度过了，没任何成果。“这种情况，不是修行路线不对，就是我与修行无缘。”他彻底绝望，下山了。

下山途中，见到一条母狗，被人打伤了两条腿，下半身完全腐烂，长满了虫子。已经到了此种程度，这狗的嗔恨心还很大。无着菩萨想靠近去关心一下，这狗居然大发嗔心，拖着残废的下半身，冲过来要咬人。无着菩萨此时生起了慈悲心：这狗实在太可怜了，都已经伤到了如此程度，还那么嗔恨别人。

无着菩萨决定要救这条狗。以他修行了十二年的“专业素质”，他救这条狗的方式普通人真做不到。他拿起刀子，将自己身上的肉割了一块，且俯身用舌头去舔掉狗身上的虫子(其下半身化脓，腐烂恶臭，因此菩萨闭眼舔之)。原想舔狗，哪料到舌头却碰到了地。睁眼抬头，见到金光晃耀的弥勒菩萨站在自己面前。

无着菩萨对弥勒菩萨说：“您老人家的悲心实在太薄弱了。我十二年苦修，面见不了您的尊颜。”

弥勒菩萨回答说：“你的悲心也薄弱。不是我不愿意现身，我其实与你形影未曾离过。因为业障遮蔽，你见不到我。十二年的苦行过后，你的罪障消减了一点点，所以将我看成了可怜的老母狗。还好，你对这条老母狗生起慈悲心。生起慈悲心的一刹那，你的业障清净无余，才能见到我。”
无着菩萨恳求：“请菩萨弘扬大乘佛法。”

弥勒菩萨让无着菩萨牵着自己的法衣，用神通力将他带到兜率天内院，以一个中午的时间为无着菩萨说法。这可不是一个普通的中午，无着菩萨回到人间时，已经过去了五十三年。
无着菩萨之着作
无着菩萨在弥勒菩萨处听了《般若经》与弥勒五论，还有大量的般若义理。

弥勒五论涵盖比较庞大的唯识宗体系，分别是《现观庄严论》、《宝性论》、《经观庄严论》、《辨中边论》、《辨法法性论》。
听完这些论以后，无着菩萨回到人间，写了一部更长的论——《瑜伽师地论》。

《瑜伽师地论》将由世间修行至出世间证悟分成了五部分：本地分、摄抉择分、摄释分、摄异门分、摄事分。
无着菩萨在写完《瑜伽师地论》以后，又着作了《阿毗达磨杂集论》与《摄大乘论》。
关于依他起问题，无着菩萨有自宗的了义观点。

他认为“依他起”在实相中是不可能存在的。“依他起”也是方便立言。在无着菩萨作的《宝性论释》中也说，“依他起”是不实有的。

后来有些论师认为，无着菩萨在其论典中提“依他起”，是为了摄受弟子，乃暂时设立的方便。
但是，无着菩萨曾强调：依他起、唯识，包括所言的阿赖耶识，都是不了义法。

月称论师注解《中观论颂》，写了一部书，称作《明句论》，现在有地方翻译为《显句论》。其中说，无着菩萨已经证得第三发光地，为善调自己的亲弟弟世亲菩萨，所以才说唯识、依他起自性。因此，这些名相，他自己是不承认实有的。
无着菩萨于寿满150岁时圆寂，与佛的授记完全吻合。
唯识宗法统之世亲菩萨

世亲菩萨进入小乘有部学习以后，远离大乘教典，也不喜欢他哥哥学的佛法。他曾经嘲笑哥哥：“你只学大乘佛法，写了那么多着作，而你自己一点修行也没有。”他还作了一首偈子：
昔兄住山林，修定十二年。修定未成就，立宗造论典，足够一象驮。

世亲菩萨学习小乘佛法，直至经历了《俱舍论》等大论典的反复辩驳、立宗、着述以后，才看清了小乘佛法不圆满之处。

他的哥哥对他非常担心，反复召他过去。无着菩萨晚年的时候，世亲菩萨理解了他的兄长。于是来到哥哥面前，听无着菩萨谈他所理解的唯识宗，听他讲弥勒菩萨是怎样谈唯识的。

世亲菩萨听了无着菩萨所说的弥勒五论之后，在此理论基础上着作了八品论(即《唯识三十颂》、《唯识二十颂》、《五蕴品》、《作业品》、《论义正理释》、《辨中边论释》、《缘起之经释》、《经观庄严论释》)。其中包括《唯识三十颂》、《唯识二十颂》等核心论典，都是在他听了大乘理论以后写出来的。世亲菩萨使唯识宗的宗派理论基础全面完备起来。

唯识宗主要的论典中，《瑜伽师地论》(五部)、弥勒五论、《摄论》、《集论》、八品论等合起来是二十论，再加上《宝性论释》与《辨法法性论释》(世亲菩萨为他哥哥做的释论)，总共有二十二部论。这二十二部论在印度的中世纪开始大放光彩。到玄奘大师写《成唯识论》时，二十二论的释论者已经超过了十家，仅《唯识三十颂》便有十大论师为之作注。也就是说，唯识宗那时已经有十个很着名的宗派了。

世亲菩萨有四大高足，可以说青出于蓝而胜于蓝。这四位弟子是：安慧、陈那、德光以及圣解脱军，都很有影响。

首先是陈那论师。他是因明学的集大成者。

第二是德光论师。他是印度律宗方面最重要的法师。

第三是圣解脱军论师。他长于般若，研究《现观庄严论》极有成就。

第四是安慧论师。他研究“对法”最有成就。

陈那论师的再传弟子法称论师，集中完备了因明的所有体系，完成了“因明七论“(《释量论》、《定量论》、《正理滴论》、《因滴论》、《观相属论》、《成他相续论》及《诤正理论》)。这样，印度中后期，佛法复兴，不仅有唯识宗二十二部大论作为依据，还有因明、俱舍、现观以及律宗，一个庞大的宗教体系辉煌展现。

上述正规法统中的唯识宗，不但与中观互不相违，而且密意互补，圆融无碍。不败尊者有云：

互卫犹如蔗糖蜜，一同口味相适合。

中观所破，是不符无着大乘唯识之宗的唯识。

第二十八讲 了义大中观依龙树二谛别立三自性

同是一样窗前月，才有梅花便不同

“同是一样窗前月，才有梅花便不同”，同样是生活，去向却不同。

佛世时，曾有这样一则真实的故事。有一位老人想出家，五百位阿罗汉观察他的前世，发现他在八万大劫内都没有种过善根，于是没有接收他。后来见到了佛，佛许可他出家并为其说法，老人闻法后证得了阿罗汉果。

僧团知道了此事，有比丘问佛：这是什么因缘？他什么时候种下了善根，佛让他出家？

佛回答：无量劫前，此人曾进入一片非常茂密，有各种野兽的大森林去砍柴。不料后面有只很久没吃东西的老虎尾随而至，冲过来要吃他。在危急时刻，他破天荒念了一句：“南无佛！”老虎朝他看了两眼，一回头，走了，放过了他。这偶尔生的一个善念，念了一句“南无佛”，也就种了一个因。虽然是无量世以前种下的善根，但他的这份善业成熟了，因此值遇佛法而出家得道。

当时诸大弟子称赞道：因果不可思议，业力不可思议，善业的力量也不可思议。

能学到中观“随许”的智慧，也是无量劫前善根的显现啊！随许世俗要随许到什么程度？你看，窗前明月下多了一枝梅花，这是一个点睛之笔，同样是生活，却有很大的改变。这是在善法、解脱法的基础之上进行的随许。

中观宗厉害到了极点，连唯识宗(随理唯识)如此深入的教理也予以辩破。教内、教外的，带宗派、不带宗派的，修行、不修行的都被辩破了。可以说，我们是高居巅峰的信仰者、学习者。

但为什么最后要归于平淡？要将大家都带入随许世俗的行列？

因为这是“道”啊！

我们这里的每一粒种子都有特殊的效用，就如同窗前明月下的梅花。这束“梅花”让“窗前月”截然不同，它是画龙点睛之笔，我们将来受用终生。

换句话说，辩破这么多宗派的整体智慧，也许我们累生累世也不曾有机会建立。那么，现在为什么能有这样的机会，得遇这种佛法，显现这种善根？如果不是由于过去累劫的祈愿，长久的愿望，希望如此，不可能有现在的机会。

所以，看起来是无穷无尽的辩、破，实际上，每个部分都是让我们解脱牢笼枷锁的智慧，这不是一般的智慧。就像当年遇到老虎能念佛，现在这种智慧，足以让我们将来应付生活中、修行中、见地中的任何麻烦。

虽然只从随许世俗谈起，但着眼点绝不仅仅只是这么高。出世与不出世的，宗教与非宗教的，思想的与修行的，每一个部分的智慧，都要站到最高的地方去抉择。要用最高的智慧抉择最实际有效的修行，走向解脱之道。

汉藏佛教之“楞伽”同源

了解唯识宗法统，已经将自己放置到了佛教的最高理论位置。所学已不是一般的学问。刚才谈到自证分与依他起性，虽然这是两个很简单的名词，实际上所蕴含的道理极深。了解这两个名相和唯识宗，有助于知道汉传佛教的源流。

前面谈过，汉传佛教与藏传佛教之间也有共识，那便是最早的“不可思议法门(不二法门)”。

相传，最早由维摩诘大士与文殊菩萨分别传承下来。藏区一直称为“不可思议法门(不二法门)”。到汉地，自达摩祖师以后，称为“楞伽宗”。六祖慧能大师以后，便称为“禅宗”了。现在将达摩祖师称为禅宗初祖，慧可大师称为二祖，在当年则都尊称为“楞伽宗”。此宗所传承的就是“不可思议法门(不二法门)”。

“不二法门”这一源流的很多史料依据已无法查考了。但今天通过现有的法统，可以了解“不二法门”的传承过程。我们将这一传承的核心部分确定为“了义大中观”，这一框架溯源于印度诸师。

有阶梯、有道次第的修行格局，在宁玛派的“了义大中观”中最为成熟和全面。现在权且用它辅助汉地的禅法进行阐明。

印度早期的中观

“了义大中观”的空性见，应归结于《中观论颂》成书时印度的中观学派。

最早，公元200年前后龙树菩萨着作《中观论颂》与《十二门论》等一系列论典。强调“一切法缘生无自性”，“无自性而有法”，“凡所有法皆无自性”。在世俗谛层面，通过“无自性”、“没有不可破的自体”等命题阐释《般若经》的空义。同时，以这种方式契合、回应佛在《阿含经》中的经教。

所以，《中观论颂》实际上是谈般若之空，以契应《阿含经》的基本经义。

龙树菩萨在阐扬空义教法时，极其重视佛最初所讲的阿含部经典。并非如现在某些人所说，汉地大乘佛法不重视南传教典，或对于《四阿含》等初转法轮教典不重视。而是一直都以初转法轮教典作为基础。

龙树菩萨的弟子提婆论师着作《百论》与《广百论》，推演龙树菩萨的学说。

最初的史学家，将这一时期的两位主要论师称为“初期中观学派”的代表、“总集派”中观学者。“总集中观派”便是指这一时期的中观派。因为这一时期，并没有分宗立派，他们只是在理论上交流辩论。

印度中期的中观

龙树菩萨的《中观论颂》影响极其深远，以至于后来，大乘诸大论师竞相疏释，为其作注解。

比如，5、6世纪的佛护论师，7世纪的月称论师(公元600 - 650年)，都为《中观论颂》作过注解。

月称论师为《中观论颂》作的注解现在还有梵文本，称作《净明句论》，或译为《显句论》。另外，还有《入中论》，最符合龙树菩萨的根本宗义，而且使中观思想条理化。传入西藏后，成为西藏所有佛法宗派的共同宗依(宗派依据)。

所以，现今正在学习的这部论，是一部概括西藏五大宗派核心理论基础的总论。

这几大宗派，如果说他们教义之间有什么区别，那也只是对《入中论》中某句话解释不同而已。任何一个宗派都不会有违背月称论师的意愿。

佛护论师与月称论师弘扬中观，有一个独特的方式：不使用因明的方法。因为因明的方法是在比量上进行推求，在思维逻辑上进行推求。佛护、月称论师，包括龙树菩萨，都认为用因明比量的方式，无法建立中观学派真正的要义。因为用因明的方法，必定会有“自立量”——自己建立一套固定成型的程式化理念。

月称论师与佛护论师都不使用因明的方法，所以这一派称作“应成派”(这是后续西藏论师所做的命名，当时只称作“归谬论证派”)，随其所应地予以辩驳、辩破，不建立自己的宗义形式。

如果有人问：“唯识宗说无外境有内识，有自证分，有依他起。中观学派到底立什么宗？”

可以回答他：“我们不立这些。八识，我们简化了，只有六个识。而且这六个识，总体而言，还有更简单的说法，就是‘心’。这就足够了，不需要其他的。”

所以在当时，人们称月称论师这一宗派为“随应破派”。随其所应而予以辩破。其他人说错什么，他能马上发现，予以辩破。但是如果你问，他有什么自立形式的法义？回答：没有。

公元6世纪，清辨论师造《般若灯论》，以因明论式自立量，用因明、逻辑学的方式立宗。或三段论式，或五段论式……及同品周遍、异品周遍等论式。这当然比较复杂。

为什么要用逻辑学的方式立宗？因为他自己有所立，要用逻辑学的方式维护所立的权威性、正确性、不可辩驳性。这实际是非常困难的。他虽然兼破余宗，但历史上没有将他命名为“随应破”，而是称他为“自续派”，也称作“自立量派”。他自己建立一个真理标准。不是发现别人的错误而予以辩破，而是在世间建立自己的宗派标准。

比如，他说“心无外境实”。这与唯识宗义正好相反。而对中观学派来说有问题，这几乎是根本说一切有部的观点。

自续派与应成派组成了印度中期的中观学派。后来的学人将那时的中观学派称为“分集中观学派”。意思是已经分家了，各个学派已经不统一，分成了几部分。
中观学派从此有了不同的立宗。
印度后期的中观

公元8至11世纪期间，静命论师(也称为寂护或菩提萨埵，印度人，曾到西藏弘法)，着作《中观庄严论》与《二谛论》。
师子贤论师又着《八千颂释现观庄严光明论》来解释《现观庄严论》。
有一位宝作寂论师着作《般若波罗蜜多论》。

他们用这些论建立了中观道的次第。认为，虽然有了义的中观见，但也必须建立修行次第去实现它。

这一时期的中观师运用了中观与唯识的很多相对思想。或在世俗谛中说“唯心无境”，或在胜义中说“有境无心”，或说“心境俱无”，或结合无相唯识与中观正理，后人称为“中观瑜伽学派”。
这便构成印度后期的中观学派。

如此，中观学派便分成了早期、中期、后期三个时间段。由此形成中观学派早、中、晚三个阶段的发展历程。当然，所谓的“发展”仅是借世间名相而言，虽将中观思想的传播划分为如上三期，但应了解，“法”并非依时期发展而成立的。

藏传佛教对以上中观学派的早、中、晚三阶段，建立了有藏传佛教特点的一些判摄方法，如应成四理论、自续五理论等，这些都是附带着西藏文化特色的思辨方法。尤其是“了义大中观”，为了离开中观的中后期思想的繁杂性，也为了规避西藏五部宗派的复杂性，始终保持着最为原始的对于如来藏与空性见的理解，一直在坚持“不可思议法门(不二法门)”的最初元素，以《楞伽经》作为根本的经典依据，以《中观论颂》、《入中论》等大论作为澄清正理的必要工具。

后期的中观学派也采取了很多瑜伽修行的道次第，尤其是《瑜伽师地论》中所提出的道次第，后期的中观学派其实应用了很多。就现在所知，有藏传宁玛派的“九乘次第”——说佛法有九个层次。汉传佛教说一乘佛法、三乘佛法，藏传佛教列了九乘佛法。现在还能找到很多资料说明九乘次第，如《九乘次第论集》等。

使用次第与不使用次第，在“不可思议法门(不二法门)”中，都得到淋漓尽致的发挥。不使用道次第的，更重视直接的心心相印，以心传心。

对于使不使用道次第，汉地各宗一直都有精彩诠释。比如，与六祖大师同期的神秀禅师强调要使用道次第，而六祖大师就不使用道次第。其实，这也只是各有使命而已。没有办法说，我这个宗派一定要弘扬道次第，一定不能弘扬道次第。因为六祖大师多数是面对利根的因缘，而神秀禅师多数是面对非利根的因缘。

由于弘法过程中对于新的传承形式的需要，后期的中观学派对于龙树菩萨原始的中观见的表达作出了发展。

龙树菩萨着作中侧重的思想也有演变。他早期所立的《中观论颂》的论证方法，是后来各宗派的宗依，并没有将后期着作如来藏论典(如《法界赞》)时的思想都写进去，否则独立中观的基本概念便无法建立。因此，如果站在龙树菩萨一生的角度观察，他自己也许会相应认同后期的瑜伽行中观派。

所以后来，很多论师使用唯识宗的方法填充自己的宗派，组织修行模式。这基本都被默默认同。尤其是“了义大中观”，宣说如来藏内义，也没有被反对。
后期“了义大中观”的论师，发挥了《中观论颂》中的密意，自然也为龙树菩萨所承认。
外中观之自续派

中观学派若依横向划分层次，不谈早期、中期、后期，可按内外分为外中观与内中观。外中观指中观的自续派与应成派(即中观的自立量派和随所应破派)；内中观，依藏传宁玛派的分法，分为“他空大中观”、“离边大中观”与“了义大中观”。
至此中观派总共分成了五宗。这五宗各有来源。

外中观的自立量派(自续派)主张：在世俗颠倒心的感受中，一切法，显现为有；在胜义离颠倒

的觉受中，一切法，应该是无。得到如幻的自性，也就是胜义。这个“如幻自性”就是胜义。以胜义谛离开一切颠倒边执、离开一切戏论的体证，称作“无生的自性”。是一个有所得的“无生自性”来作为修行成果。他们认为，最终的修行成果是有所得的“无生自性”。

但从“了义大中观”的观点判断，自立量派(清辨论师这一派)仍属粗品的中观，仅可将其视为“假胜义”或“相似胜义”(他们所立的胜义，仅仅是假胜义或相似胜义)，与真正的胜义所见是不同的。它可以作为胜义谛入道的道阶，但不能作为真正的目标。

因为二谛对立，有无对立，如此以“胜义无”相对于“世俗有”，仍会落入常断两种过失。

所以，以因明量智破除戏论，成立自宗义的方式，受到了怀疑。因为因明比量智慧本身无法离开戏论。通过因明的辨析方式无法得到智慧，此种辩论结构本身就是戏论，包括所说的宗、因、喻、同品周遍、异品周遍、三段论式或五段论式，这些都离不开戏论。包括玄奘大师当时使用的“真唯识量”，如果不是应用了唯识宗的核心教义，单就论式而言，也仍然脱离不开戏论，恐怕无法在辩论中保持长胜不败。所以，用因明的方式立论，未免还是有戏论的嫌疑。

宁玛派认为，自续派的中观见地仍不了义，只在粗品的外中观中，所以将其归入外中观一类。

外中观之应成派

外中观的另一派，称作外中观应成派——随其所应而予以辨破。

外中观的应成派，不像自续派那样，先建立三相有、世俗有的戏论，然后以胜义无的真实去遮遣戏论，而给予破除。应成派以凡是与言说相应的为世俗谛，离言说、离戏论为胜义。凡是颠倒迷执，能取、所取的都限定成为世俗；以无颠倒，离能所二取，根本无分别智，趣一切法缘生无自性为胜义。不建立自宗义，不使用因明量智，唯以这种无颠倒的辩证方法遮破一切迷执，引导学人离四句、绝百非。应成派不立自宗义，不会落入到见地窠臼，没有施设的本体，可以避免自续派中出现的问题。

以粗浅的理解而言，应成派在中观中地位应该最高。因为藏传佛教的五家宗派，每家都说自己的中观就是应成派，都在争“应成派”的桂冠。但是，外中观的应成派仍然受到检视。虽然走出了一些误区，但仍然还有一个是否“究竟”的问题。

即便按照龙树菩萨与月称论师的方法建立世俗和胜义二谛，但由于后期众生对如来藏有不同理解，“如何定义如来藏”这一问题，如果在应成派中没有得到妥善解决，那么，所成立的名言谛依然会有不全面之处。

尤其像宗喀巴大师成立了“世间名言也绝对没有自性，绝对没有自体”这么一个决断的论点，到了现在的生活中便会引发问题。极有可能，将所使用的“无遮否定”论式，演变成为以“终极的否定”作为抉择目标。

《解深密经》中，释迦牟尼佛已经预见到了此种问题。所以佛说，在世俗中，诸法不是断然无的。世俗名言不是断然无，而是分成“暂时世俗”与“究竟世俗”两方面，才能脱离四种过失，否则，都有可能破得偏过。

不过，在此可以引证一下其他宗派的说法。

比如，藏传佛教中有一个派别称作萨迦派。他们认为，应成派以空性否定一切法，在世俗名言中破得太过。以对于世俗名言的“绝对否定”为胜义谛的究竟实相，这实际上是以断边作为中道，属于边执，他们认为太过。

在这点上，宁玛派有另外一番评论。他们认为，中观应成派既没有落入常边，也没有像萨迦派所说的那样落入断边。不过，分别迷悟(迷则为凡夫，觉则为圣者)，分别颠倒与不颠倒，显得还是有对待。凡是有对待，就还没有彻底离开戏论。所以，应成派也没有达到彻底究竟的境界。宁玛派认为，应成派判摄世俗的方式过于绝对，仍不是最究竟彻底的。

所以，仍将应成派划分到外中观的范畴内。虽比自续派进一步，但仍属“外中观”。

内中观里的觉囊派他空见

内中观，首先要了解的是“他空见”。藏传佛教中有一宗称作觉囊派，大家应该听说过。觉囊派的宗义，就是沿用“他空大中观”。

这一见地认为，就凡夫的虚妄分别而言，一切生死流转都是缘生性空。但就诸法的涅盘法体而言，必然具备真实法性。破尽诸法的虚妄分别以后，有一个真实的法体存在，那是破不掉的。

因此，所说的“自性”，是指无生自性的真实体性。这个自性不是空无的，它是真实有的，像金刚一样不可破坏。所说的“他性”，是指虚妄分别的诸法。虚妄分别的，当然没有实体，属于空。所以《般若经》所说的“空”，实际上指虚妄分别的他性，这是空。而最终留下来的，没有被破完的胜义部分，是不能空的。

破完了他法，有这一个剩余下来的，法体自性真实有，而虚妄他法是空，所以称为“他空”。

所以此派见地称作“他空见”、“他空大中观”。空掉不符合如来藏的事物，符合如来藏的一

定要保留，像金刚一样，半点都不能破。

觉囊派的“他空见”，便成了中观应成派——外中观格鲁派宗喀巴大师的对立面。因为应成派主张：一切法缘起无自性，是空性的(“自空”观点)。而“他空”与“自空”彼此相违，非大加破斥不可。

此外，萨迦派也认为，他空见以常边为中道，堕入常见、常边。萨迦派对于格鲁派也有说法，对于觉囊派也有说法。

如果以唯识宗三自性的道理分析，“他性空”可以比作“遍计所执自性”与“依他起自性”的空性。而“圆成实自性”，或如来藏，或阿赖耶，觉囊派认为不仅不是空无，而且是自性有、实体有。萨迦派认为，他空见执着实有，落入常边，不能得到究竟。
这是关于内中观的“他空见”。

宁玛派认为，觉囊派的他空见实际是依自续派建立起来的，是依清辨论师的观念建立起来的。胜义谛的“无生自性”是实体，所以自性有，“无生自性”以外的一切法才是空，“无生自性”本身是实有的，这称作“他性空”。所以，“他性空”与“自性有”相对，有这种对立还是不究竟的、不是了义的。在他空见中，“他性空”与“自性有”相对立。有对立，说明他空见还不是究竟、了义的。

分析到这里，可以看出为何有些学者认为觉囊派建立的“他空”已经偏离早年龙树菩萨建立的中观法义(即“缘起无自性”)，将瑜伽唯识的思想融摄到中观见中(瑜伽唯识认为，圆成实自性的真如法体常住不灭)。

此外，这一派别认为，无生自性不是空无，而是实有体性。他们只“无”掉了虚妄分别与戏论，而对于后来的如来藏，用“不空如来藏”的方式进行建立。

觉囊派使用的“空”字，已经还原到了“空无有体”的意思。空掉那些本来不存在的，留下实有本体。这不是根本中观的“缘起自性空”的含义。
内中观的“离边大中观”与“了义大中观”
这里所要立的是“了义大中观”，或称为“不可思议法门(不二法门)”。

自续派与应成派所说的中观，都是单从无体性的外义探讨义理，所以称作“外中观”。觉囊派的“他空大中观”、萨迦派及噶举派的“离边大中观”与宁玛派的“了义大中观”，都是从如来藏内义探讨义理，所以称作“内中观”。这是他们命名不同的原因。
从如来藏内义来区分，只有“他空大中观”、“离边大中观”与“了义大中观”涉及到。

“了义大中观”实际就是瑜伽行中观派，在藏地被称为“大圆满”法门。该派义理与修行重点在于，遮遣一切相对的法相。像禅门那样，遮遣相对之后，证悟绝对的禅境，在绝对境界中，自然超越觉囊派他空见，也超越应成派的自性空。

自性他性，自空他空，其实都是相对的，都有“边”的问题。超越了相对边见，才能进入真正的“不二”，所以称作“离边大中观”。“离边大中观”离开四边，也即尽离识境，在识境尽离的时候如来法身自然显露，因此也可以说是“究竟”，其与“了义大中观”的区别仅在于，后者视智、识二者不一不异(如来法身与如来功德不一不异)，由是证“大平等性”，所以在见地的建立方面较“离边大中观”为长。
“了义大中观”，这是文殊菩萨与维摩诘菩萨的“不可思议法门(不二法门)”。

因此，此一法门自然成为现在学习中观密意的指向，其中含藏的中观密意，成为我们学习的目标。

不过，在宁玛派“了义大中观”的法门中，并不完全排斥觉囊派他空见与应成派自空见。这两个宗派各有成立宗派的成功之处，只不过对于胜义和世俗二谛的建立，各有一部分不够圆满精到的地方。但在实修次第中，基本上还要从他空和自空这样一些修行方便入手。所谓“下学而上达”、“过而不留”，要以十分辩证的方式扬弃各个阶段中的相对理论，最终契入不二境界。所以，自空、他空都可以融摄，只是不以其为了义、究竟而已。

所以，“了义大中观”既不是单纯的他空见，也不是单纯的自空见，而是遮遣一切相对法而直证绝对的“不二法门”。

宗派发展到现在，所有唯识宗的教义，中观师都知道；所有中观派的理论，唯识师也都清楚。各自的问题已经越来越复杂，相互混淆在一起。此时唯有站在一个更高的位置上，提出“离边”这一原则，才能获得最圆满的见地，更符合龙树菩萨的本意。

所以，为了符合龙树菩萨最初的离边思想，我们最终以“了义中观见”真正恢复中观的原始面貌。
依他起性释词(表)
表28-1 依他起性释词
表28-1 依他起性释词

依他起释词

在此，已经不回避如来藏的问题，也不否认其在修行次第中某些细节的应用。唯识宗的道次第也可应用在修行中。

我们也确实承认唯识宗的如法之处。比如“胜义中不许自证分”等理论，已经非常清楚，并非每类唯识思想都要破除，现在所学的中观实际也融摄了一些唯识宗的精华思想。

为什么要反复了解“依他起性”与“自证分”的问题？

因为，如果这两个概念不会成为“了义大中观”的最终障碍，那么，很有可能使用它们作为修行中的支柱，在修行中施设这些元素。

首先看依他起性的释词。

1.

“依他起性”与“遍计所执性”及“圆成实性”合称“三性”。谓一切事物均由诸缘和合，无境之心识变现为有，虚幻不实，用以说明“唯识无境”的宗旨。

建立“依他起性”的目的非常直接，就是为了说明唯识宗的“只有识，没有外境”。建立依他起性的目的，就是为了遮外境。

《成唯识论》卷八云：“谓心，心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。”亦略作“依他性”。

这是《成唯识论》中玄奘大师与窥基论师确定的本义。

清代的龚自珍《南岳大师乘止观科判》云：“止观境界分三科：一、真实性，即真如；二、依他起，即第八阿赖耶识；三、分别性，即第六、七识。”(基于九识论)

这是依照旧唯识来谈的。在旧唯识的翻译中，存在第九识。第九识即最终的圆成实自性。六、七识是分别性。

这是“依他起性”最初的定义。

自证分存在之证明

2. 依他起性的存在，依于“自证分”之实有。

随经部的唯识师如此确立自证分：

a. 如火生时非渐照自体及环境，而是顿时俱照。声音也是顿显自体及义。

自证分就像火，在生的时候不是“渐照自体”，而是火一生起来，照自己的同时也照环境，自己出现的同时功能也出现；它是一下子就出现，而不是渐渐产生的。就像声音，如何自受自体？声音出来时，同时也听到声音了，声音的作用也起到了(可能将玻璃震碎了；也可能让人受不了，耳朵出问题了)，都是同时发生，即顿显其自体，以及自体的功能。

b. 内识生时亦非渐知，是顿了自体及境。

当内识生起，自证分生起时，也是如此：不是渐知，而是顿了自体及周围的境。

c.

故定有自证。否则后时忆念其境，谓先已见，则没有道理。因为“念”只缘曾领受境，识未领受，“念”则非有。

自证分一定存在。如果没有自证分，后时忆念其境界的时候，谓先已见，就没有道理了。后面为什么能回忆起前面的所想？说明发生那件事情时，了解那件事情的这个心、这个自证分是有的。因为念头只会攀缘曾领受境(曾经领受过的外境)；未曾领受过的外境，怎么回忆得起来？由“曾领受境可以被回忆起来”这点可以证知：当时的自证分是有的。而且，对于识当时没有领受的外境，后面即便回忆它、忆念它，也念不起来。

d. 后念非缘余识，非缘余境，唯缘前识为境，一识相续，次第而起。

唯识师对于自证分也定了一些规则，不是任何事物都能拿来当作自证分的依据，来证实自证分。如：

“后念非缘余识”，除了前识，后面的念并不攀缘其他的识。

“非缘余境，唯缘前识为境”，除了前识所领受的境，后念并不攀缘其他的外境。

“一识相续，次第而起”，同样一个识，在一条线上的，是同一个相续。前识是后识之前的因，后识是前识之后的果，后识只攀缘前识，前识与后识彼此不为他体，在同一相续中，称作“一识相续”。在一个相续中次第生起来的后念才能回忆同一相续中的前识。

唯识师将自证分范围越定越小，越定越清晰。

e. 诸识次第起者，如刺青莲百瓣，由速转故现似顿起，非无穷过故，定有自证分。

“诸识次第起者”，又打了个比方，“如刺青莲百瓣”。青莲花有上百瓣叶子，到了快开时，用针尖点一下那个尖尖的地方，一百瓣莲花“哗”地一下就都开了，很快。

“由速转故现似顿起”，因为速转的缘故，好像是突然出现的一样。

“非无穷过”，如果没有自证分最初自己证实自己，而是要后念证知前识，那么后念复需后后念证知，依此类推，以至无穷。如果设立自证分，便会避免这个无穷倒退的论证过失。

“定有自证分”，所以说一定有自证分。

中观师虽然破自证分，但如果在世俗中用自证分理论谈念头的生起，也没有必要去破。在世俗中，这种理论对中观派是一个很大的支持。因为，总得有一个临时性的说法，解释念头的生起吧？唯识师已经为你想好了。所以在暂时世俗中，中观师并不破自证分。

自证分要在胜义中破。后面我们会讲到，胜义中不许自证分。在世俗中时，基本是承认自证分的。

自证分见相一体

3. 唯识师对于“自证分”，全力维护。

在认识方面，反复强调主观精神对客观外境的特别作用——识，说唯识无境。

既强调认识主体、认识能力与认识对象不可分割以破境，又说其三者互有功能而立“识”生一切。

也就是说，我不需要分割，功能也在这里，主体也在这里，产生了作用以后也在这里，不需要分割一个出去成为它的对境。不是说，我有心，也有外境。不存在“外”的问题。识与本身产生的功能都在同体上面。作、作者与所作的业都在同一个体上。

唯识宗的人为什么强调自证分的三部分不能分割？是为了破外境。如果分割一个出去，成了外境，那不就承认外境了吗？

唯识师说，生起的过程，全都不可以分割。都是在内心里完成的，根本就没有外境，彻底没有外境，永恒没有外境，不给外境以成立的机会。所以他们反复强调，作、作者与所作的业三者互为一体。他们成立识生一切，就是不承认有外境。想用这一点断除后路，避免别人破他们。

为说“不可分割”之理，别立“相分、见分(了别)、自证分、证自证分”之四名相，将“自证分”定义为在自体上证知“见分”的作用，亦即自体能证知自体之认识活动。

为了说明不可分割的道理，唯识宗成立了这四个名词。现在研究唯识宗的人，有时会将“见分”说成“了别”。比如说“我们在了别外境”。所谓“相分”，即是外境具体的形相，称为“相”。“见分”与“相分”是相对的，“见分”是“能见”，“相分”是“所见”。

自证分包括“见”“相”二分的心的自体，是对认识能力的反查。而“证自证分”，是自证分的“再证知”之量，是自证分的量果，是对自证分的再反查。

见分与相分两者的心的自体都在自证分中。

说到这里，我们可以有一些类同的了解。现代哲学中，现象学与唯识宗十分类似，以心识结构为观察对象。有静态的心识结构，有发生着的心识结构。分别观察这两种结构，通过观察，最终得出对于修行模式的有效判断：如何修行才是有效的？怎样的修行才算进步？

胜义中不许自体自受

4. 中观师以胜义中不许自受自体而破依他起。

中观师此时面临一个劲敌：该如何破除建立得如此周密的自证分与依他起性？

中观师的破除回避了胜义与世俗的主要矛盾。只在胜义中破除自证分，世俗中暂时不提它。

a.

引《楞伽经》等，谓自证知为无理，自之作用于自体转成相违，如剑不自割，而首破“自证分”。

b.

于非缘余识、非缘余境的、唯缘前识为境、一识相续、次第而起的后忆念自证分，中观师以“后念”为突破点而破之。说，自证分全赖“后念”之实有，立自证实有。可是，由前总破自他生故，“后念”之实有已成问题，基础没了。怎可用未成立之后念，来成立未成立的自证呢？“世间名言增上”是指依相关事物推知此事为有，却也需先确立此一事物的真实存在性。如先成立“火”这一概念，方能以烟比知有火。故唯先成立有自证，方能由后时所起之念，比知有自证。即概念先需确定，方能后定现今此事存在与否。今自证未能先有，其以自证为因的念怎么能有呢？二不极成。

“后念”是唯识师暴露出来的一个破绽。

中观师说，依赖于后念的实有，才能证明自证分的实有。可是，前面曾经破过自生、他生，这个“后念的实有”已成为问题了，怎么能证明后念实有呢？它是自生来的，还是他生来的？

如此问来，“后念”便无法成立了。问题出来了：基础没有。怎么能用未成立的后念，来成立未成立的自证呢？

有一个词，称作“世间名言增上”，即依着相关的事物，推知这件事是有的。例如，先要确立有火这样一种东西，才能根据烟推知有火。如果世界上根本不存在火，怎么能看见烟就说烟是火生的？

同样，如果说自证分生出后念，那么也要先确立自证分存在，然后才能根据后时忆念，推知先前的自证分。如果自证分存不存在都不知道，又怎能根据后念推知自证分存在呢？

还是这句话：“二不极成”。因为没有先确定前面的火，所以后面说“因为有烟，知道有火”这句话是错的，犯了“不极成”的过失。

c.

用因明同品周遍的方法，推知“虽无自证分亦能有念生”。如：见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠，因为无其二珠，降雨钻木也可生水火。故，此中虽无自证亦有念生。(自证并非唯一的念之生源。)

因明中有两个词：“同品周遍”和“异品周遍”。

“同品周遍”指同样的、一类的事物，我使用的事物所包含的范围更大，你所使用的名相包含的范围更小，那么我这个范围更大的使用方法，很可能提出一个你的范围包括不了的事件。

比如说“这个教室里都是人”，这个范围较大，如果换句话，用一个比较小的范围来说：“张三是人”，或“张三是这个教室里的人”，范围一下就缩小了。如果说“教室里面的张三现在没有抄完这行字”，这句话是有遗漏的，是有余地的，因为很有可能其他的人会将这行字抄完。这就是在辩论中由于范围大小可能引发的漏洞。

这里，月称论师用了“同品周遍”的方法。虽然没有自证分，也能有念头(回忆)生起。即自证分不是必要的。

像抄黑板上的字一样：张三抄黑板上的字不是绝对必要的，因为没有他，还有别人在抄。所以此事有一个范围的问题。

月称论师说，如见到水，不能比知有水珠；见到火，不能比知有火珠。水珠生水，火珠生火，这是确定的。但这句话里有个“同品周遍”包含不圆满的问题。因为如果没有这两种珠，降雨也可以得到水，钻木也可以得到火，所以虽然没有自证分，仍然有可能得到后生的念头。因为自证分不是唯一的生后念之源。

所说的“念”是不确定的，可以由自证分来生，可以不由自证分来生，为什么一定要说念头是自证分生的？不一定就是自证分生的，这个念头很可能是以中观“相观待”的方式生起的。所以用“后念”也无法独立地证明自证分是实有。

d. 纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生。

即便成立你说的自证，说后念心能念他也不应理。因为后念心是离开(前自证)能领受境心之他性的缘故，你说，慈氏的识的自证与领受境，近密先未领受如何能忆念呢？以是他故，自身后时所生识，亦应不念未曾领受之心境，如不知者身中之识，无可忆念。“是他故”可类推广破一切。自证既破，依他无存。

中观师紧接着说：“纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生，此因亦破诸差别。”也就是说，即便依你的说法，成立了自证分，念心能念它，也是不应理的。因为后面的念头与前面的自证分是脱离开的。后念离开了前面自证分的所领受境与能领受心，已是一个他体。就像慈氏的识不能回忆近密的心。近密不是慈氏的曾领受境，慈氏既不了解近密先时的心识，也不能亲自见证近密的思维过程，怎么能回忆近密的心呢？

至此，自证分其实已无法立足。

无自证亦可生忆念

5.

中观师立“无自证亦可生忆念”，换言之，虽不许实体离领受境识之他念，但可观待假立。假有忆念我见的“念心所”，只是依世间言说许有忆念，非许有自性的后念。

中观师开始建立另外一系的概念了，即“无自证分可以生忆念”。中观师认为，没有自证分。但在名言中，可以假立自证分。换句话说，虽然不许实体的、离领受境识的他念，但可以通过观待，假立忆念。即依着假境，可以有假心生起来，不必非得建立实有自证分，才能解释回忆。

唯识师立得很费劲，中观师却立得很轻松，后识的念与前识的念很轻松地建立了。假有忆念我见的“念心所”，只是依世间言说许有忆念，不许有实体自性的后念。假有的忆念，完全可以建立。

胜义中再破依他起性

6. 中观师胜义中再破：

是故自证且非有，汝依他起由何知？

作者作业作非一，故彼自知不应理。

中观师：你说由自证分，知有依他起，又由有后念，证有自证分。今后念不成，自证分尚且非有，由何知有依他起？

唯识师：由自证分自知而有。

中观破：能知、所知、知的作用，三者不一，如何“自知”？故自证分无法成立。

“一体的自证分”，到此已无依据。

既不能生又不可知，故破依他起

7. 由无数例证结破依他起的说法：

若既不生复无知，谓有依他起自性；
石女儿亦何害汝，由何谓此不应有？

由前破自、他生，原本依他起已不能建立；今又破自证分，故依他起更缺失了“能知之因”。既不能生，又不能知，若还要强调有依他起，你为什么不说石女儿子实有？为什么否认其实有？

原本破自他生，依他起已无法建立。现又破除了自证分，没有可以认知依他起的事物了。

既不能生，又不能知，既没有自体，又不可认知，所以强调依他起没有意义了。就像强调龟毛、兔角、石女儿一样。

依他起性失坏二谛

8. 中观师谓：立依他起于胜义，坏二谛。

唯识师：依他起为世俗假法施设名言之所依，若无，世俗名言以何为因而安立呢？(唯识师执实有内识依他起性，使得一切世间共许安立名言假法皆不得成。)

中观师：执内识依他起，如由无智执着实物，依他起如“未烧瓶”，你执实如秉向下推想而行动，为其加真实水，使“未烧瓶”之观境瞬间消失，无法再立“坐、去、作、煮”等工序了，世间建立尽遭破坏。

中观师继续说：你建立依他起，失坏了胜义与世俗二谛。

前面论证过：唯识宗世俗谛的建立，完全是在假设依他起存在的基础上。现在已证明不可能有依他起，连世俗谛建立的基础也失去了。这便失坏了世俗谛。

中观师又说：你执着内识的依他起，就像没有智慧的人执着实体的物质一样。我们讨论“无实”的问题，你却执着实体。就像谈到未烧的瓶子，你马上执实如秉，执着我们说过的假立的话语，将概念向下联想而推动成为事实。我一说到还没有的瓶子，你马上就打了一盆水倒上去了，立刻就让我们所有的观境都消失了，让我们所讨论的对境都消失了，所以无法再建立世间的工序。无法建立下去，世间建立都被你破坏了(破坏了在世间名言中建立的见闻觉知等一切法)。

这个讨论似乎有些复杂。但举个简单的例子，大家马上就能明白。在电脑上制作动漫，做到一个瓶子，这个瓶子快要去烧了，烧的过程中要加一点水。你看到电脑上的动漫，瓶子需要加水，不顾这是电脑上的作品，马上去舀了一桶水，一下子倒到电脑上面，电脑废了。往后面，制作动漫所需要的工序全都被你毁了。

“执实如秉”的过失就在这里。

当依龙树建立二谛

9. 中观师回立龙树宗。

我中观师，依龙树之宗，立胜义无自性，世俗顺因果，安立二谛，为断惑解脱的正方便。唯识人若出龙树宗轨，既失俗谛，又失真谛，不得解脱。

10.

故必由缘起，方达空性；若言世俗是方便，胜义谛则是方便生之果。唯识宗人，不善二谛，执“心实境无”之邪见，出正道入邪途。

名言中如何看待依他起

11.

中观师认为，不能像许其他名言法一样，许世间有依他起，非但胜义中不许，名言中亦不许依他起。对依他起最为特殊，因为名言中的依他起，并非在世人分别心中假立的暂时法。其区别是，假法皆是“果”，唯识人以其依他起为“因”，果是假立不可变换之暂时果，依他起为生诸实有之实有因。

“因”实有，则以生法破坏世间常规之平衡；

“果”假立，则成为进入胜义之方便因。

故即于世间名言中也不许依他起，其性质必生一切实有故。

经云：“我不与世诤，我亦随说有”，是引渡众生之方便，不是立实有生之因。故名言中亦不许依他起这一生因。

12. 名言随许何时尽？

为了期待方便生，我们随许名言，除了依他起要警惕以外，要随许到什么时候？

菩萨是最大的忍辱者，忍受随许名言而和光同尘，分别(概念的组织结构)未尽，不能放弃，需将和光同尘转成自己的人生观、世界观，人格及性格。

因为，在尚未遣除无明痴心，断尽烦恼业之前，随许世俗不可放弃。故云：“虚空有尽，我愿无穷；地狱不空，誓不成佛”，这是对菩萨随许世俗正见的引领。

若如阿罗汉弃蕴入灭，色受五蕴像被风卷走般消失，已无世间五蕴，“灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边”，如此则名言随许可尽，忍辱可以放弃，“依世不说有”。此前随许，和光而同尘，无可否认。

13.

抉择胜义时，世人见闻皆颠倒错乱，当全盘全力否定，无世间难。在名言中，应加“世间方便鉴别”，则不致引起世间正量之妨害。
这些是关于依他起性的释词。
胜义中不许自证分(表)
表28-2 胜义中不许自证分
表28-2 胜义中不许自证分
胜义中不许自证分

关于依他起性，还有另外一部分核心思想需要介绍，即“胜义中不许建立自证分”。可以更深入一步地探讨自证分的问题。
自证分就是所说的自受自体。

前面只是说对于唯识宗“依他起“的态度。中观师对于单独的“自证分”这一名相，只在胜义中破，世俗中随缘假立，没有像对待“依他起”的态度那样坚决。
1.
由不许自相，故不许自证分；佛护论师云：“声闻藏中说一切法无我，其所无之我，谓自性有。”欲如实通达人无我，亦须如实通达法无我。故明烦恼障有粗细二义！
“由不许自相，故不许自证分”，这是核心的主张。

自相是什么？就是心独立的特性。任何人的独立个性、特徵，都不允许是实有。既然没有独立自相，那还有什么自证分可言？所以，一句话解决问题。如同武林高手，对手还没上来便一招制敌，战斗结束。
2.
由不许自相，非但有远离常断二边之功德，更有不许阿赖耶识等而善成立业果系属之功德。于龙树菩萨之各论中，此宗不共之释规为：无微尘许之自相，而能安立一切作用。
可以不需要自证分。没有任何微尘许的自相，但作用还是可以完成。
正因为无自相，所以作用可以相互产生。
3.
若达无自相，则能解脱对分别的实执。轮回根源为俱生执我之心，达无自相即离实执，即解脱轮回之根。(此为修行价值)
此处所谈的是，达成无自相之后的修行价值。

有人认为，必须达成善取空性才有修行价值，但中观师认为，不需要达成善取空性，不需要谈自证分与依他起的问题。只要无自相，脱离开对于独立特性的执着，自然就能解决问题。没有实执，就能解除轮回的根。
这是更为重大的修行价值。
唯在胜义破，名言立自证
4.
真实义中虽不成立，但可以非实方式假立为自证。于自宗言，不仅无害，反成妙药般有益。如罗睺罗之头、魔之身等。在世人面前亦能成立能作所作诸名相，乃月称论师所许的不共观点。既可暂安名言，则立自证分之名言并非不可，世称“自心知自心”。又《密严经》云：“种种显现即自心……”

对中观宗而言，假立一个自证分，不仅无害，反而像妙药般有益。如罗睺罗尊者，曾经有一个特殊的遭遇。有些外道非常嫉妒佛的弟子，有一回将尊者抓起来痛打一顿，把他的头砍下来了。尊者吃了甘露，头虽然被砍下来，却没有死。

在世人面前，能作、所作的名相，自证和不自证都可以暂时承认。这是月称论师所许的不共观点。

既然可以暂时承认，那么在世俗中暂时建立自证分名言，也并非不可。世称“自心知自心”。
《大乘密严经》是谈“自心知自心”比较核心的教典，也是可以阅读的辅助教材。如云：

内外一切物，所见唯自心，有情心二性，能取及所取，心体有二门，即心见众物，凡夫性迷惑，于自不能了，如瓶现色相，无体唯自心。
说得非常彻底。

自证分，实际上没有必要在世俗暂时名言中破除。有学人也提过：“看起来心好像能证知外境，这一点唯识宗说得好像很有道理。”
虽然在胜义中破自证分，但在世俗中没有必要破干净。
5.
于自受自体之自证分，皆是胜义中破。当其在名言中遮物质时，不应破之，亦非名言中毕竟无。
进一步明确对待自证分的态度。
心实之宗不可立，心无之宗不可无
6.
但凡许心成实之宗，虽不应立自证，而许心无实之宗，则立此自证之名言极为应理，此理自古而今，极少有人通达。

这就更为透彻了。说心是实有的宗派，就不应该立自证。如果是像我们这样，说心无实有的宗派，那么立“自证”没有问题。

所以，虽然唯识宗总在说自证分，但就是唯识宗才不适合用自证，中观宗才适合使用自证分。自证分是唯识宗给中观宗送的“炮弹”。

7.

自宗唯安立六识聚之心，而不直接特别建立自证分，然未于名言中立自证也并非谓名言中绝无。中观仅在胜义中破，名言中遮破不了。

所以中观派只是在胜义中破自证分，名言中并不绝对遮破。暂时出现一下“自证分”之说，不去反对破除这一大众的、比较笼统的确定也可以。

8.

为何不于名言中破？因为名言中破的法，是确定妄有的，如声音是常、大自在天是实等。自证于名言中本无。要破之，则应先许为“有所害”之有，有所妨害才破。而自证分在名言中无“所害(所妨害的对象)”，故名言中无需破。自证分在世间以无欺无害的方式而存在。

名言中的法，如果并非真实有，就没有必要去破它，反倒因为破的过程而需先立它为实有，那就麻烦了。就像我们平时说，“越抹越黑”。因此，可以容许自证分在世间以无欺无害的方式存在。

世俗中决定有，胜义中断然无

9.

如依眼识见蓝色天。胜义观察时，蓝色之识与蓝色二者是有间隔还是无间隔，由此决定不能以眼识见蓝色，然于名言中，成立眼识见蓝色却无妨。

就像我们依着眼识见到蓝色的天。对此一事实，也需要有智慧分辨，运用正理观察还是不用正理观察。

这本是一个很普通的事件。在世间现象中，任何人都共许眼睛见蓝天。但若非要用道理去观察，这就是不能过关的一句话。因为在胜义观察时，“蓝色之识”与“蓝色”二者是有间隔，还是无间隔？这样一问，马上就会发现问题。即便追问半天，也不可能有什么结果。蓝色之识与蓝色之间到底是什么关系？

如果这样追问，那就绝对不能承认，我眼睛见到的蓝色就是蓝天。若不承认，实际就在名言中破坏了“眼睛能看见蓝色”这个事实。

这种破坏其实没必要。所以在世间时，成立“眼识见到蓝色”是无妨的，可以共许成立这件事。

10.

在中观中，“自性”一词是指堪忍胜义正理观察之法，经正理观察也无法辩破其独立实有于胜义之中。这里不承认具备如是自性的自证分。

在中观中，“自性”一词指堪忍胜义正理观察之法。

“堪忍”指能经受，“胜义正理观察”指用无自性的道理去分析某个法，“堪忍胜义正理观察”就是分析完后它还在，不会达到无自性。比如，用胜义的理论观察，手脚、桌椅都已分析殆尽，但仍剩下了虚空，意思与此有些类似。

这是不是“堪忍正理观察”？是部分堪忍。有部分的顽固性，即便分析以后，也仍然有一点残余的个体存在。

“自性”即是说，它绝对分析不掉，经过分析仍然还在，经过观察也无法辩破，而能独立实有地存在于胜义谛之中。自证分是不会有这种自性的。既然没有自性，那么名言之中暂时可以成立。

而于名言中，如成立眼见蓝天一样，自证分的自体与功能虽非异体，而自证刚生起时，识非自蔽，故能生起现量觉受的自证自明，而自受自体，故自证仅于世间名言中能成立。

自证分的自体与功能虽非异体，而自证刚生起时，如何成立？自证分的识不是自己遮蔽自己的，所以能生起一个现量的觉受。在这个现量觉受中，自己证知，而且这种证知有一定明确程度，称作“自证自明”。自证自明且自受自体。故自证仅于世间名言中能成立。

于世间名言中，自相续的心识唯有自证与不证二种，再无第三法，若不许自证，则自蔽自识了。

“自蔽自识”，也就是说，你睁开眼睛，看不到蓝天了。所以必须承认，名言基础上有自证分。如果不承认，连“眼睛能看东西”这一事实都得否定，这就成为问题了。

因此，自证分只在胜义中破，在世俗中，暂时建立不仅无妨，而且是必须的。

11.

虽然不必建立自己对自己的新生实体作事(自证分之后的接续识)，但以自明的体无害建立的自能知(不自蔽)的“自证分”名言，如见瓶时知其为名言一般，如是自己现量觉知心续中产生的

现在心识，立为“名言知”(世间名言中的一种了知)，这种“自证”，为什么不能在世间无欺无害地存在呢？

建立一个自证分而不自蔽，可以自己了知自己，自明自体，不违害世间，有什么不可以？就像见到瓶子，知道这是概念，不产生实有执着一样。这种“自证分”完全应该建立，是一定要承认的。如果不承认这点基础的概念，在将来的生活中，处处都是问题。若对世俗名言中的自证分也进行破除，是有些“过”的。如果完全破除自证分，那么常规的生活都会被打破。

12. 万万不可用胜义中“自证分无有”的眼光，去刨除世间的人所共称，这样毫无意义。

这里不讨论“胜义中自证分的有无”，只是仅于世间心识中安立，名言中，其能生起明觉自体并可显现，乃是自受自体的“自证分”。

自证分自明自知，世俗中岂可否认？

13.

决定可以这样成立。因其所作、能作、作，这三者不异体，称为“自”，有心所假立的功能而自知自明，称为“证知”。有能感受的心、所感受的苦乐与对苦乐的现量领受，无论何宗不能否认。谁也不能说，正感受苦乐的心与所感苦乐之外，还有别心之存在。此二者是诸宗与世间平凡人所必然共许的，这就是“自证分”。若不同意，则连现量的苦乐感也说是没有吗？这是以无二方式生起的明清觉受，立为“自证分”，无人能反驳。

将所作、能作、作三者笼统地看成一体，就像看一个人一样：我能生活，这就够了。此处不需要用正理观察，不需要用严格的标准观察，就是一个很普通的、自己明确、自己知道的过程而已。应该承认它。我们就确定了“证知”这一点。

我们有能感受的心，所感受快乐与不快乐，我们都知道这些感受，也得承认这些感受。谁也不能说，正在感受苦乐的心与所感苦乐之外，还有一个别的事物(心)存在。此二者是直接面对的，所以必然是世间共许的，这就是“自证分”。

为什么现在才能确认“自证分”的定义？

因为各个宗派有不同的定义。在此处，就是要将自证分定义为“由心直接感受到苦乐”。自证分以无二的方式，没有自他的方式，生起了一个很明清的觉受。定义虽然简单，但是世间老百姓都承认的。你若不同意此现实，连现量的苦乐感也去否定，那就严重地违背世间，产生大量世间相违。

汝说不自证，只是无名字

14.

为什么能知呢？在被各宗陈见改造后，对自证分没有定解，但这也仅是没有名称而已，而心相中任何一法都前后轮番地自现自明，这无疑便是“自证现量”。还说无自证，如掩耳盗铃，手持他物而不认为盗，歪曲事实了。

唯识师反过来问：你们这样建立自证分，那么，这个自证分怎么能自己知道自己呢？

中观师这样回答：当各宗派因为各自观点，改造“自证分自知”这个事实以后，似乎不确定自证分到底是怎么来的，不敢去承认它。

但这也仅仅只是没有确定名称而已。而自证分的事实摆在你面前，前后轮番来进行证知的事实是自明自现的，谁也否定不了。不管用多少宗派观点去解释它，但你就是以一个很简单的用心在感受事实，感受苦乐，谁也无法否定这样一件自明自知的事实，这便是“自证现量”。

中观师成立这一点，有很强的说服力。

这称作“自证现量”，不需要比量分析、论证。它就是现量知，而且是自证的现量知。这个定义就足够。

它是自证现量，还需要什么来证实它吗？

你若在此时还不承认自证，就相当于掩耳盗铃。明显已经听到了铃声，却掩起耳朵说没听到。或明明偷走别人的钱包，手里拿着，却还不承认：“钱包不是我偷的，而是拿的。”这其实是自欺。

15.

如前所说“冬遭鼠毒，春乃发病”，于世俗中，非但不能于名言中破自证，反而能于名言中立自证分。但此自证分经却经不起胜义智慧的观察，所以在胜义中不建立自证分。

不能在世俗名言中破自证分(现在变成不能破了)。“鼠毒发作”这件事，在世俗名言中就是要用自证分的方式去成立。鼠毒到春雷打响时发作，这就证明有自证分。在世俗暂时名言中，我们就确定它好了。

月称不共论，名言立自证

16.

于中观而言，在世俗中建立自证分，在胜义中不建立，不仅无害，反如妙药般于自宗有益。如魔之身、罗睺罗被断的头，于世间均可假立名言，此乃月称论师与其余论师不共的论点。十分明确，证据宛然。

月称论师与其余论师不共的论点就在此处：对于自证分，在世俗名言中十分明确，证据宛然，承认其可建立性。如魔现身危害众生、佛弟子罗睺罗被外道断头的事件，虽如梦幻般不真实，

但却均可于世间假立其名言。明确承认，自证分在世俗名言中应当建立。
这是最为独特的一部分。中观师到此处，对于唯识师提出来的自证分，反复加以确定。
17.
《入中论》云“此复是依世言说”(自证分的确定是依世间的言说)；《大乘密严经》云“自心知自心”，“一切法，似是能所而安住”，“我所法似是外境而显现”(说了外境的假，但也没说自证分的实)，“陶器等法非外有，住于色相”；《胜乐密续》云“非为色是自知识”(应用自证分引导修行)。
18.
自证分建立了自受自体基本规范的秩序。若不许自证分，则后识无序了知前前心，便成为无穷际；若无异体之取识，则如眼睛虽能看见宝瓶等物，却不能看见自己一样自蔽自识，无法判断对“某心念是否生起”的茫然。唯其有自证分，则无需任何比量，自心即能明清决定。若言需将名言自证的精要智慧，在名言中遮破，则当据理力破。如此明确自证分的破立标准，印藏论师中都极少，印度月称论师，汉地僧肇大师，藏区不败尊者，最为突出，真是异时异地相互携手的伟人！

若无异体之取识，则连眼睛看到宝瓶等物，也得自蔽自识，也不能承认了。连眼睛能看的这些基本功能都得否定，造成无法判断“某心念是否生起”的茫然。这种无法判断会直接影响一位修行人对修行路径的判断以及对正念的判断，会使其茫然。

所以，如果连名言中的自证分也要破除，那就是“头上安头”的一件事情，也是完全不能做的一件事情。如果有人要在名言中破自证分，我们则应力保名言中自证分智慧的确定。
此处也指出中观师破自证分时的一条险路，即：若于名言中破，则太过分。
剑不自割、指不自触、心不自证
19.
但以上毕竟是在世俗名言中，于胜义中则无法成立自证分。以“现量”见，作者(人)、作业(树木)、作用(伐木功用)三非一体，正理观察此三相互异体，绝非一体间的自体自受关系。要于此上成立能证所证，需生硬地将作者、作业、作用并为一体，三法不可能成一法，一法不可能成三法，因而许彼自证为自性实有极不应理，《楞伽经》云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。”

三法不可能成为一法，一法也不可能成为三法，所以“许彼自证在胜义谛中也是自性实有”极不应理，但我们在暂时名言中不给予破除。《楞伽经》云“如剑不自割”，是在胜义中不成立。在名言中，剑能怎么割，模糊一点也就过去了。就像人说“我能吃饭”，如果以胜义观察，过不去；而名言随许，绝对没有问题。
20.
唯识宗以自证分作为成立依他起有自体的依据，而胜义中成立自证分需以忆念作证，已被破除。故依他起非真，连世俗中亦未许其存在。然为证一切智果，虽非有而随世人意趣暂许为有，是化邪归正达胜义之方便。
所以自证分在暂时名言中不予破除，在胜义谛中要给予清理和破除。

对于依他起和自证分的总结就到这里。“以理证破(唯识)”的学习基本已经结束，下面是“释佛说唯识之教义”，将会了解佛在经典中如何讲解唯识宗。这些内容结束后，再往后面去就是人无我空性的部分。
第二十九讲 依佛说唯识义，为唯识宗鸣冤
月称论师对依他起和自证分态度有别

通过此前对于“依他起性”与“自证分”，我们进一步了解到月称论师对二者的态度是不同的。

中观师在胜义中不允许建立依他起性，在世俗中对待它的态度也极其严肃。若不是特殊原因，根本不承认在世俗中也有依他起。依他起是“因法”，如果在世俗中被给予认同，会成为产生其他实有的依靠，带来一系列麻烦。中观师认同世俗、普通世界、普通生命，因为它们在果法的状态，已经没有发展与变异的威胁。就像现在甲流来了，大家都很紧张。病毒没变异前，还可以宽松点，若病毒变异，麻烦会大一些。所以要严防“变异”。

“自证分”是成就依他起的根本因，月称论师对自证分的态度十分明确。他与众多中观师观点形成差异，重要的一点是在“自证分”上。一般中观师不会认同自证分的建立，但月称论师的态度不一样：“心实之宗不可立，心无之宗不可无。”执取心是假立的宗派，不能缺乏自证分的方便，应当安立。

这通常不是一名中观师的态度：敌方安立自证分是必然的，怎么中观学人也这样做呢？而且还说“主张心实有的宗派不能建立自证分，主张心无的宗派应该安立自证分”？这便是月称论师最为独特的见地：自证分唯独在胜义中破，在世俗中要建立这一方便。在此，我们似乎能发现“唯识宗教理结构”在中观方面的价值。

通过对自证分与依他起这两大体系各路名相的再三辨析，到现在为止，他生的情况基本确定了：凡是实有他生我们都不认同；在世俗中假立的他生关系，有时会成为我们的修行方便。

比如“如来藏识”这一概念，尤其在后期瑜伽行中观派的修行中被广泛应用。虽然中观师不同

意，但是这些修行方法被认为是舍离世俗所知的重要方便，可以用。

月称论师对这一点的见地十分大胆，他不怕后来的中观师对他的批评，在世俗谛中直接应用了“自证分”这一概念。

学习到这里，我们对于唯识宗代表的他生以及他生之前自性生的概念都在胜义中不接受，也明白了这样一个道理：“缘起”这个词所讲的就是世俗的事，“空性”说的是胜义的事。

虽然缘起的本质是空性，单独将其限定为世俗是不彻底的说法，但基本上还是有一个常规的。依常规的心理理解，从刚刚接触的两个名相特质来判断，可以粗略地说：“缘起说的是世俗，空性说的是胜义。”
即便不够严谨，认真分析这种说法也找不出什么错误，这毕竟是一个常规的说法。
释佛说唯识教义科判
表29-1 释佛说唯识之教义纲要
表29-1 释佛说唯识之教义纲要
依教规判了不了义

前面的缘起和空性已经说到这么多问题，最后，唯识宗的基本教义究竟是怎样的？佛当年说出那么多唯识宗的经典，难道就因为某位论师的论没作好，这些经典便不被认可吗？此时，中观师提出对唯识宗经典再次进行诠释：“用我们的方法再解释一遍，我们解释的方式可能与你们不同。”
因此，下面要认真研讨《十地经》与《楞伽经》到底讲了些什么。
颂词云：
如是了知教规已，凡经所说非真义，
应知不了而解释，说空性者是了义。

了知了教规，经典所说的真实义理，凡是倾向于说世俗的，基本是不了义的；若主题说“一切法皆空”，直接说胜义的，就是了义的。这是到最后对“不了义”与“了义”做的一番判断。

最后讨论“了义”的问题，是因为前面对于自生、他生的义理没有判断标准。唯识师拿着佛所说的不够了义的经典，很多时候将方便说当成了实际的说法，导致了混淆。所以前面理清了各方关系，最后交代什么是“了义”的经典，什么是“不了义”的经典。也就是说，最终交代了一个教规。

现在绝大多数人学习佛法，还没有上升到“了知教规”的高度，对于“了义”与“不了义”都没有能力去判断。通过学习，就要有这个智慧了。前面打了那么多基础，基本是让我们掌握判断教规的智慧。

无论唯识宗还是中观派，都各有方便，各有实说。随时有可能出现不了义的说法，随时有可能出现了义的说法，这在各个宗派中都有可能出现。此种情况下，了知教规是至关重要的。只要了知了教规，无论是进入唯识学派还是进入中观学派，在判断佛法最终正见时，都不会出现大的偏差。
解《十地经》、《楞伽经》
这部分颂词对应科判(表29-1
释佛说唯识之教义纲要)，根据月称论师的《入中论自释》向下学习。

总结《入中论》颂词的各种解释版本，无论是哪位高僧大德作的注解，都不如月称论师自己作的《入中论自释》完整和彻底。所以学习时尽可能遵循月称论师《入中论自释》的说法。

破他生的过程，月称论师分成两部分：先“总破他生”，然后“别破唯识”。“若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗”、“空性应是坏法因”，这都是“总破他生”的基本说法。

“总破他生”已学完，现在是“别破唯识”。“别破唯识”分为两部分：首先是“叙计”，后面是“彼破”。

“叙计”是讲述唯识宗通常的所执，通常的立宗说法：“不见能取离所取，通达三有唯是识，故此菩萨住般若，通达唯识真实性。”
“彼破”分两部分：“以理证破”和“释佛说唯识之教义”。

用理证来破，前面学过的颂词是“总如所知非有故，应知内识亦非有”。唯识宗说只有内识实有，没有外境。最后我们得出的结论是：如果外境不存在，内识就不应该有——恰好将唯识宗的立宗推翻了。

通过学习“释佛说唯识之教义”，我们要了解佛所说的“唯识”到底是什么样的教义，佛为何要说唯识，说唯识的中心思想在哪里。“释佛说唯识之教义”分两部分：“解《十地经》教义”和“解《楞伽经》教义”。

《楞伽经》和《十地经》都是佛亲口讲述的经典。《十地经》有单独的经文，还有《华严经》中所说的《华严经·十地品》，与单独的《十地经》的结构和内容基本一致。藏传佛教目前所有

的《华严经》基本是从汉文成形的《华严经》翻译过去的，因此对于《华严经·十地品》的解释与汉地佛教的主张也基本一致。

《十地经》：破“境之作者”而非破境

在解《十地经》教义一节中，月称论师指出：佛重点说明“唯”字不是破外境，而是以“明心”为主。这是“解《十地经》教义”的中心思想。

这部分有两个科判：一、真实(先说出主题)；二、彼者应理(再具体诠释)。

一、真实

现前菩萨已现证，通达三有唯是识，

是破常我作者故，彼知作者唯是心。

这首颂词说明《十地经》中唯识的“唯”字所破的对象。

月称论师说，释迦牟尼佛在《十地经》中说出了唯识的“唯”字——说现前地菩萨已现证法界本性、通达三有唯识，目的是为了破除自在天外道，所以说六地菩萨知作者“唯”是“心”。自在天外道认为，世间一切万法有一个“常我”的作者，而创造世间、改变世间的常我作者，又与心没有关系，是在心之外的一个打造世间、改造世界的大造物主。

佛说这个“唯”字，就是为了破常我作者的造物主，不是为了破外境，是破外道所执着的整个三有的常我作者。外道说，我们的外部世界是天神、如同上帝的特殊人物创造的。

对于世间的来源，外道有各种各样的说法。为什么说是“外道”？因为他们还没有进入以修心为主的修行宗派，认为心外有执掌世间的造物主。“外道”并不是贬义，而是说他们的教义核心不在心的范畴内，心外之道，故称之为“外道”。通过学习，我们一般会认为，这种外道的执着比较可笑，不会跟着他们的执着转。

用简单方式检测一下会发现，这外道的毛病，其实我们多少都有一些。

比如，我正讲着课，突然停下来，说：“在座的各位，你们中有百分之五十的人，要么公司不怎么好，要么家里一个月以后可能会出事，我明天替你们逐个去看看风水。……”这种心理暗示一提出来，大家的心里就会发怵。因为对未知是害怕的，便想求得一个提前预知的结果。

为什么想求得提前的预知？其实我们心理上基本都有一个共同的理念：外境有一位巨大的造物主，我们的命运有一只特别巨大的黑手在操纵，它控制我们的命运，控制我们的世界，我们被动地接受它。为了对下一步的灾祸设防，希望求得“预知”。

对于外界造物主安排下来的宿命，只要没有主动建立“命自我立”的精神，心中多少还是有些赞同的，只是没有说出来而已。如果找到算命的机会，肯定还是都去。这就是我们的问题。

中观师在这里虽然是破唯识师“唯”字的用法，但佛当年说“唯识”的用意——破外界的“常我”作者——对现在来说还是普遍适用的，现在真的需要这样一种清理。

一边要破除对于常我作者的邪见，一边还要明白，自己有哪些部分在此范畴之内。学过这个知识，就应该有一分理性、一分智慧，别再跟着去打转。

为了破除外道“生一切世间”的常我作者，佛菩萨说世间的作者只是心，以此显示外在的一切常我作者是不实有的。

中观派在这里引用《十地经》，就是为说明佛用“心”这个作者，引夺外道世间主的作者。并且说，“唯”字只是简别外道所执着的常我作者，不是为了简除外境，不是用“唯”字破外境。

在月称论师长行的解释中，举《十地经》说：

随顺行相观察缘起，如是但生纯大苦蕴纯大苦树，其中都无作者受者，彼复作是念，由执作者方有作业。既无作者，于胜义中业亦无得。彼复作是念，如是三界皆唯有心。如来分别演说十二有支，一切皆依一心而立。

在这里，要了解“菩萨”的定义。菩萨是指根本的对于一切种智有思维的、有求证精神、求证意乐的修行人。菩萨是“菩提萨埵”的略称。“菩提”指一切种智、佛果的智慧；“萨埵”实际是思维；“菩提萨埵”连在一起，省掉两个字，就是“菩萨”。菩萨便是有思维、有决定趣向菩提之心的人，决定要成办菩提的有情，名为“菩萨”。

能亲自证悟菩提的甚深含义，称为“通达”。“现证法界”是通达以后的果实。所以“现前菩萨已现证，通达三有唯是识”。“三有”，简单说即是世间的三界：欲界，色界，无色界。

若已亲证法界，就能知道这世间的一切唯识所现。这里说“唯识所现”，是为了“简”除外境的常我作者，不是说没有外境。外境没有时，心随之得到清净。这里的“唯”是破“离心的余外常我作者”，不破外境。

引《楞伽经》教义证成此理

二、彼者应理

分三支科判：(一)以教成立；(二)以理成立；(三)成立之结尾。

“以教成立”完全引用佛亲自所说的经典，“以理成立”是用道理来论证“唯”字不破外境，“成立之结尾”是最后总述。

(一) 以教成立

分为“何经中说”与“示如何宣说”。

1.何经中说

故为增长智者慧，遍智曾于《楞伽经》，

以摧外道高山峰，此语金刚解彼义。

这是哪一部经典中说的？《楞伽经》说的。“高山峰”是指外道数不清的、堆积如山的邪恶执着。“语金刚”，这里指佛语。就像金刚杵能直接摧毁大山，佛的金刚语能摧毁外道的高山峰。

《楞伽经》中有这样的说法：

余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。

从外道到小乘有部、经部，对于世间的作者，有数取趣、时间相续、蕴聚、缘，以及尘、自性、自在天等各种说法，但这些说法都不合理。佛说，万法作者唯一是心。

所以，为了增长能通达真实义的诸智者的智慧，遍智的佛陀在《楞伽经》中，以上面这些语金刚，摧毁外道执着“我”和“自性”是世间造物主的恶见高山峰，解释佛说“唯识”的真正密意。

佛既然是已经超出三界的觉悟者，为什么还有三界的生死问题？佛说：“外道所执着的一切造作世间的因，都不是世间作者；唯独心是世间的作者，‘数取趣’也是唯心所造。”“唯心所造”是为了破除外道说“心外还有造物主”这一邪见。

为了令已经理解《十地经》经义的人加深认识，月称论师在此又引用《楞伽经》进一步说明。用《楞伽经》在前面的基础上更作引证，证实《十地经》所说的“唯心”是破外道作者，不是为了破外境。

2.示如何宣说

各如彼彼诸论中，外道说数取趣等，

佛见彼等非作者，说作世者唯是心。

“各如”就是各个宗派及其说法。“外道”指未进入以心为宗的修行主题的修行宗派，或思想哲学。

称其为“外道”，这些法众也假立“补特伽罗”，即“数取趣”。数取趣的意思是多次在轮回的各道中流转。旧时译为“人”。也有观点说，外道不能算法众，因为他们不能正确理解佛的经教。如论说：

凡说人蕴者，世间数论师，鹘鹠徒无衣，问彼离有无。故知唯佛教，宣说甘露法，离有无甚深，是正法殊胜。

外道执着认为，五蕴假合的人(人蕴)作为自相存在，执着于有我之说；由此又执着认为，这样的人蕴是作者。只有佛认知到，五蕴假合之中，没有人我；补特伽罗等不是作者。因此佛说，自在天不是世间的作者，补特伽罗人我也不是世间的作者，只有心是世间的作者。

“唯心最主要”，略故说“唯心”

(二)以理成立

分为“成立唯字非破外境而明心为主”与“如是应理(对于前面所立的宗进行充实，补充依据)”。

1.成立唯字非破外境而明心为主

如觉真理说名佛，如是唯心最主要。

经说世间唯是心，故此破色非经义。

月称论师说：“唯心”是一个省略语。后面可知，“唯心最主要”才是全面的。不能像外道所说那样，有一个实有的生命、实有的天神可以作为独立的创造者。心与外境是相互依待成立。

“唯心”实际是“唯心最主要”五个字的省略语，后面还有“最主要”三个字。就像佛的名称是“觉悟”，一般称佛的名号就直接称“觉悟”，省略后面“真理”两个字，而佛的全称应该是“觉悟真理”。通常的说法，称佛为“觉者”、“觉悟者”也就可以了。

所以，唯识宗所认为的“佛说‘唯心’是为了破除外色”，并非佛经的本义。

在《十地经》与《楞伽经》中，佛都明确地提出“唯心最主要”之义，通常只说“唯心”作为省略语。“唯心”最主要的意思是：心与外境始终相依待才能成立，才能确定它们的暂时假有。像通常举的例子：5米的“短”与10米的“长”。5米的“短”一定要依待于10米的“长”才能成立。心和境也是如此。如果说离境以外，不依靠外境心能独立存在，这是一个错误的说法，与佛的说法不一致。佛的说法是“唯心最主要”，当心实时，外境一定也是实的；当心无时，外境一定也是无的；当心如幻时，外境一定也是如幻的。

这里有一个省略语，不能以其为把柄，作为破外境的依据；也不能作为成立独有识的依据。如此做法都是错误的。

“唯心最主要”是说，唯识宗一定要遵循两个原则：

第一，“唯心”。不是说独立实有心，观待外境才能有心，这个心是可以假名安立的。中观师后来也用“心”这个概念，是可以假名安立的。但是，如果说完全“简除”外境单独安“心”，就不符合佛语。

第二，“最主要”。唯识宗还应该有第二义，就是“最主要”三个字。“最主要”是为了强调不能离境。所立之心是不能离境的，心境在对待中才能安立，而且要以心为主。

月称论师说：“唯心最主要，除心以外的余法也是主要。”不是说余法就可以忽略，余法也是重要的。(科判“示心为主”，“其他不为主”，故说三界唯心。故此仅是遣除色等为主。)心与外境诸法同生同灭、相互对待，关系只能如此。并非仅破外色，不是说唯心无色。

若说唯识宗偏于遣色是可以的，就是偏于遣除外境。以此作为观待基础上的一个修行方法，在心和境的修行中，偏重于先清理对外境的执着，这是可以的。但一定不是有心无色或有心无境。

唯识师说：“唯心”是佛语来破外色的意思。

中观师说：如果这样谈，那实为谤佛。因为单独地破色不是佛意，并非经义。

学唯识宗的人不能直接建立独立内识。若建立独立内识，名义上是学唯识宗，实际却诽谤唯识宗了。唯识宗没有如此教义。

回顾无着菩萨与世亲菩萨对于唯识宗的立宗态度。无着菩萨侧重于“不异”，以“识熏种子，种子受熏而产生一切外象”说明心物关系。世亲菩萨更侧重于“不一”，说“受熏者与后来所生外境分开”。无着菩萨侧重于不异，就是不分开；世亲菩萨侧重于能生与所生二者不一，早年他有分开二者的态度。

即便世亲菩萨进入大乘之前，他还是有一个基本态度，就是无着菩萨所认为的，“依他而起”的过程不是独立真实存在。后来更多的论师认为，这只是无着菩萨为他弟弟而说。

对法藏中的《俱舍论》(对法藏有两义：一为论藏，二即是俱舍论)，当世亲菩萨说心实有的时候，外境实有；当说心证得空性时，外境也证得空性。在对法藏中，也不是一有一无地确立心和境。可见，后来学习唯识宗的人已经偏离祖师最先所立下的教规。

唯心最为主要，遣除余法亦是主要，月称论师如是说：

故说三界唯心。故此仅是遣除色等为主，非说唯有心，都无色等。

若偏于遣除色法的方便，可以这么说。佛说“唯心”，一方面是遣除色法的造物主，另一方面是遣除对于色法的执着。只说“遣色为主”，不说“无色”，这是根本原则。

最初，没有哪位祖师以“无色说”开唯识这样一个宗派。在弥勒菩萨的着作中也没有如此说法。《瑜伽师地论》那么大的篇幅也没有说过“无境唯有心，有独立实有的心体”。从另外的方面找来依据，也不能成立无境唯有心。

心从业生、识非独有，绝不独立

2.如是应理

分成“唯字破外境不应理”与“许心为主是应理(承认心为主是合乎道理的)”。

(1)唯字破外境不应理

若知此等唯有心，故破离心外色者，

何故如来于彼经，复说心从痴业生？

月称论师反问唯识师：如果像你们所说的“佛了知一切法唯有心，所以经典中所说是破离心以外的色”，那么为什么如来还在经典里，说心从痴及业生？

《十地经》说：识以无明及行为因，非自相有。

在前面已经学过有关十二缘起的知识，在十二缘起中，有一个十分重要的关系——无明、行、识之间的关系(表29-2 无明、行、识之关系图)。

表29-2 无明、行、识之关系图

表29-2 无明、行、识之关系图

这里有两条线，上面一条线是外境，下面一条线是内心。无明在最前面，后面是行，行推动识。第一个推动第二个，第二个推动第三个，像这样往后去发展。前面曾经说过，外境和心之间相互发生关系，所以心就产生力量向前推动。一旦对于外境的执着停下来了，心也就停了。

对于外境发生执着的力量从何而来？从无明中来。是从无明向前推动，推动识在运转。

“识”运转有两个任务：一是执着外境，一是使“识”向下延续。在相续中使“识”不停地向下延续。

这个关系说明了一个根本问题，即“识”不是离开外境可以存在的。它不停地要向下推动。“识”是由“无明”推动的。“无明”中藏着很多前世往昔的功能，有很多能力在前面推动，推动“行”法、推动“识”往下走。

“识”的生成至少有两个条件。第一个条件，要有外境存在。如果外境不存在，“识”本身也不能存在。因为“识”需要这种相依待的条件，“识”的功能才出现。缺乏外境不行，缺乏内因的推动也不行。所以单独从十二缘起中“识”的产生过程来看，“识”的生起需要众多条件：一定要有外境真实存在，与其对立，作为外在条件；一定要有内因，有很多动力在前面已经推动很久了，“识”才能产生功能，才能产生作用。

所以“识”不可独立存在。并非将外境删除了，“识”还能存在；也不是不要前面的“无明”、不要“行”，“识”可以独立地支撑——这都不可能。所以，从佛在《十地经》中所说的“识”生起的过程来看，没有独立的“识”。“识”只有在外境存在时，才有意义，否则是没有“识”的。佛本身就强调，“识”是一定要有相依待的、两方面的条件才能存在，不可独立存在。《十地经》的说法再次为中观师证明了：“识”无法独立，只能在相互观待的条件下存在。

“识”与其前面的“行”观待，“识”与其对面的“外境”观待，“识”与其后面的“名色”相互观待。满足三重观待条件后，“识”才可存在。“观待”是什么意思？即彼望此，待此令彼诸事或生或住或成或得。每个角色都是临时的，假立的。将其后台(观待条件)撤掉，它就没了。“识”是害怕“拆台”的。

所以此处说：“一切法唯心”，不能说是在破外境。

为什么《十地经》说“心识非自性有，仅由业生”？因为业才是推动“无明”产生“识”的真正来因。诸法是相互观待的，待缘而生的法怎能生起独立自体？生不起来的。就像5米是“短”，10米是“长”。如果生硬地将“10米的长”撤离，而成立“5米的短”，这样即便成立，也站不住脚。别人会说：“5米为什么短啊？两米不是更短吗？5米不能称作‘短’。”一下子就被破除了。

以心为主，不破外色

没有外境了，“识”如何成立？所以，不能用成立单独“识”的方式来破除外境，否则就是“自取其灭”——将自己的教义安立到一条绝路上面去，让自己不能发展。

“识”如果没有各种颠倒的业力因缘，不可能有自体。《十地经》中还说：

菩萨如是随顺行相观察缘起，彼作是念，于胜义中不知诸谛谓无明——

这里引出了“无明”，处于胜义谛中，却不知道胜义谛的智慧，这就是“无明”。

无明所作业果谓诸行——

无明所作业果在推动，这是“行”。

依行之初心谓识——

依靠着向前推动的力量，产生的第一个心识、第一个心是“识”。

与识俱生余四取蕴谓名色，名色增长谓六处——

后面的经文是十二因缘的整个过程：

根境识三和合谓有漏触，与触俱生谓受，于受贪着谓爱，爱增长谓取，从取所起有漏业谓有，业等流起诸蕴谓生，蕴熟谓老，蕴坏谓死，由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁，从愁发语谓叹。

人忧愁了，发出了一种声音，称作“叹”，

五根衰损谓苦，意识衰损谓忧——

起嗔恨心时，心里的状态是“忧”。换句话说，嗔恨时的心态就是忧。忧的实际自相是什么？就是意识衰损。所以，嗔恨心是摧毁意识的一把利剑。

忧苦转多谓恼。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。

“苦”和“恼”是两个词，苦和忧增加以后才称作“恼”。通常说“苦恼”，其实苦是轻的，恼是重的。

此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。行亦有二种业：一能生未来异熟，二与识作生起因。识亦有二种业：一令诸有相续，二与名色作生起因。……老亦有二种业：一令诸根变异，二与死作生起因。死亦有二种业：一能坏诸行，二与不觉知作相续因。

这便说明，识以“无明”及“行”为因。“识”不是一个独立的元素，一定要以无明与行作为它的因。没有前面的因，识无法生起。识是无明与行的“产品”，要有颠倒因缘才能由无明生出识来。

无明灭故诸行灭者，由无无明缘故，令行断灭更无扶助，诸行灭故识灭者，由无诸行缘故，令识断灭更无扶助。

因此，如果无明灭，识也就灭了。

诸有为法和合则转，离则不转，缘聚则转，不聚不转。我如是知此有为法多诸过患，应当断除和合缘聚。

而且，“和合则转，离(不和合)则不转”。外境、前缘、后缘，这些因缘都和合，才能发生识的作用，才能向外执着，向后推动。否则，只要一个条件不够，“识”都不转，识自身也无法成立。“和合缘聚”便成为识的条件——各种因缘都聚合，才是识能产生作用的条件。

月称论师在《入中论自释》中说：

谁有心者，见此教已，计识实有，如是计者，唯由自见之所迷耳。

哪位有心者见到了佛亲自的教法，还执着识是实有？已经说得这么彻底了：这是组合的，是组装假立的，是依待于其他观待的。听到这样的教法，还说识是实有的吗？这不是公开违背佛的教授吗？所以说：

经言唯心，是为显示唯心为主，非说无色。

经云“唯心”，这是开示“唯心为主要”，并不是说无色。要建立识就一定会有色，识撑多久，色就会撑多久。当然，这里有一个倾向是“遮色”——遮止对于色法的执着，遮止对于外境的执着。这点是公认的。佛在《十地经》与《楞伽经》中为什么要说“唯心为主要”？“遮色”的倾向很明显。这一点诸大论师都承认。

心为主，其他不为主

(2)许心为主是应理

分为“示心为主”与“其他不为主”。

示心为主

有情世间、器世间，种种差别由心立，

经说众生从业生，心已断者业非有。

这里解释“唯心为主要”的大意。

“有情世间”指有情各自的业烦恼所得到的我执着。由于各种业烦恼，所以我们认为有“我”。前面曾经说过：我是什么？我就是心。有情执着于有自心，以这样一种业烦恼，汇集成为一个社会。这个全体的社会称为“有情世间”；而有情共业所感，称为“器世间”，用现在的话来说就是“除生命以外的外在物质世间”。

下自风轮，上至色究竟天宫。如孔雀等翎各种杂色，是由孔雀等不共业所感，

比如，孔雀的翎毛是杂色的，这是由孔雀的不共业所感。

莲花等各种杂色，是由一切有情共业所感，

又如，莲花等各种杂色，是由有情的共业所感，也在器世间中。

所以经中说：

随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。

有生命个体的会执着自我的生命个体，业力发动了，面前就会突然生起黑山，或生起地狱，或出现天宫、剑林、宝树，这些都相应地生起。我们只知道汶川地震将地壳给撬动了，而不知道自身的业力发动时，可以“应时起黑山”，下自风轮，上至色究竟天。其实，这种业力生起世界的规模远远大于汶川地震。

在不共业与共业共同所感的情况下，维系了一种平衡。有人的业在生，有人的业在灭；自己也有业在生，也有业在灭。因为无常，维持了一个常态。社会上突然发生了某一事件，我们或认为是奇怪的事。但我们不知道，这些奇怪的事都是由自心的业力所感，有情世间与器世间的各种差别都是由心来建立的。所以经云“众生从业生”。业从哪里生？业从心生。因为有心才能有业，无心者不可能有业。

因此，众生流转，心是主要的因。如果没有心，也就没有业力的流转。所以安立“唯心为主要”。唯识宗说“唯心为主要”，而不是“破除外色，只有心”。应当“心与外色观待而有，但是心为主要”。所以佛说了“唯心为主”这个词，目的在于破除离心的余外作者，并不破除离心的色法，不是说离心色法断然无，但遮遣对于外色的执着，这是佛的本意。

就像两个国家交战，我方八十万军队，敌方一百万军队，将敌方的军队全部打垮了，最终倒霉的是谁？敌方最终倒霉的不会是老百姓，只能是其国君与军队领头人。将他们放逐了以后，我方来统治敌国的老百姓。所以这里只是遮遣对于离心作者的执着，而不是说断然没有外色：不能将敌国打败了，就将敌国所有老百姓都赶走。那你侵占他的土地有什么意义呢？打一场仗到底有什么意义呢？

其他不为主

若谓虽许有色法，然非如心为作者，

则遮离心余作者，非是遮遣此色法。

唯识师又说：经典里虽然承许有色法，但是不许色法像心一样能成为作者，所以才说“唯心”。他们还是不愿意放弃自己的观点。

经典中这个说法是遮遣外境的造物主，而不是说“无外境”。是将敌国的国君赶走，而不是赶走敌国的老百姓。

有心则有境，无境不许心

(三)成立之结尾

若谓安住世间理，世间五蕴皆是有；

若许现起真实智，行者五蕴皆非有。

无色不应执有心，有心不可执无色。

《般若经》中佛俱遮，彼等对法俱说有。
二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成，
由是次第知诸法，真实不生、世间生。

这三首颂词至关重要。但要理解透彻，必需要有前面的那些铺垫，否则不知道到底在说什么。可以这样说，如果不使用解释《十地经》教义的方法，佛的基本教规根本说不清楚。只有到了解释《十地经》这部分，才能将佛陀本义的教规说明白。

要知道，外色就如同民众，这是两位国王都需要的，要么归入清净名言，要么归入不清净名言，所以不必要遣除民众(外色)，而是要遣除民众的首领、民众的造作者(离心的作者)。因此，“唯心”只是遣除对于离心外作者的执着，而不是遣除所有外境。

色、心这两种法，如果是有，就都要有；如果是无，就都要无。不能说“无境有心”，也不能说“无心有境”。说“无境有心”的是唯识宗，说无心有境的是清辨论师。自续派说，证悟的结果是心证得空性，但是外境无实，都不改变。

两种说法都有偏差。学中观到这一步也就该明白，这两个宗派一定都不符合佛的原始教义。如果就世间而言，五蕴都是有的；如果就真实智慧而言，就不能承认五蕴和色心的存在。就像佛在《心经》中说：
无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。

到这里，我们该知道教规了。此处所说的是现起了真实智慧的境界，不是世间境界。如果说“心实有，业力实有，外境众生安居乐业”，这就是说的安住世间的道理。故颂词云：
若谓安住世间理，世间五蕴皆是有；
若许现起真实智，行者五蕴皆非有。

一者是说世间道理，一者是说真实智慧现起的道理。如果说真实智慧现起的道理，那是“心境俱无，心境俱空”；如果说安住世间的道理，那是“心有境有”。一定是这种观待的方式，而不能形成差异，不能说“心有境无”，或“心无境有”，那是错误的，佛没有这样的教义。

读到这里，便知道《心经》所说“无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽……”，这是真实智慧现起，是随许世间名言的尽头。我们说“随许世间名言”，暂时的都应该去承认，但从常理来说，承认不是永恒的，我们总有成佛的一天。真实智慧真正现起时，这种承认还有没有意义？没有意义了。你眼中都已没有众生了，还需要去随许众生吗？你眼中都已没有众生界、众生业，没有这一切时，还需要去随许世间吗？

所以说，你如果像阿罗汉一样，五蕴都空了，还需要什么“随许”的智慧呢？在我们现在暂时的状态，需要正确成立二谛，需要随许世俗的智慧。如果五蕴与外境都如被一阵狂风卷走了一样，那时你说“我不用再去随许世间了”，谁都不会说你错。如果你是一个亲证四果八地的人，已经没有五蕴的现象界，你在那里高声疾呼“我不建立二谛，我只有中观智慧，我不允许随许世俗”，谁也无法反对你，因为你确确实实都已经现证了。
心物观待，绝非独有独无
无色不应执有心，有心不可执无色。

无色时，“心不可能有”；有心时，“不可能无色”。这是至关重要的智慧。如果已经了达外色非有，应该知道心已经空了，再也没有必要去追究，是不是应该让心随许一下、实有一下？如果还是执着有内心的时候，就不能执为没有外色。
《般若经》中佛俱遮，彼等对法俱说有。

“对法”就是相对法，对法藏说得最圆满的是《俱舍论》。在对法藏中，色和五蕴的所有自相(个别特点)、共相(共同特徵)、总相、别相都说成是有。而且世亲菩萨还将对法藏中的“心境俱实”解释得非常有依据，无法驳倒。而佛在《般若经》中亲自说“须菩提，色自性空”，广说乃至“识自性空”。
所以，“无色不应执有心，有心不可执无色”。
为世亲菩萨呜冤
《般若经》中佛俱遮，彼等对法俱说有。
佛对于“心”和“色”两部分都不许实有。

对法藏中说：心是实有的，外境是实有的，五蕴是实有的，杂念是实有的，业力也是实有的。

如果唯识宗人说“唯有内识而无外境”，由世俗谛到胜义谛的阶梯就被破坏了，就没有向前证悟的机会了。

学到这里，我们该为世亲菩萨呜冤了，很多人学《俱舍论》，自称是世亲菩萨的弟子，却用“实有”去理解世亲菩萨的智慧，认为“实有”不是“俱有”，而是“独有”，让人不得不感慨。所谓“儒生是孔子的罪人”，佛门则说“狮子身中虫，自食狮子肉”，可悲！这类悲剧在佛门，古来不少，今日尤多！

我们看心境“二俱实”，其实所间接引证的，不就是“二俱空”吗？“俱实”、“俱空”同一

道理，都说“对待”，对待才是空啊！一有一空的空，哪是空啊！所以，《俱舍论》处处说空，而那么多自称弟子者，谤其师为“说实有者”，菩萨也只能无奈了！

然而即便如此，用很强的心力去建立自己的宗，最终也得不到任何实物的识，也建立不起实有的识。因为从前面的情况来看，早就已经破尽了“识是实有”，从破自生到破他生，已让“识”没有了建立的基础条件。

破四生实际上是将所有的实有法都破完了，是拿胜义谛智慧直接切入世间正理，让人们在世间正理中建立相似的胜义智慧，虽然不是亲证，但是从理性上已经能认同。这种“同情感”称作“相似胜义”，也是趣入胜义的必要力量。

二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成。

前面说到唯识宗的错误，二谛的次第被破坏了。但即便如此，唯识师所执着的实有内识已经被破遮了，终究还是不能成立。虽然不惜毁坏二谛，以种种计执来挽救，但也只是徒劳罢了。而且，既然遮了外境，内识也当然无法建立。

由是次第知诸法，真实不生，世间生。

由上面推察的种种道理可以知道，世间的诸法，就胜义谛来说是一切无生的，真实境中是不见这世间诸法的；但是由世间环境来说，世间是有生灭的。

这时，唯识宗人提出一个辩驳。他们引用《楞伽经》：

外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。

认为佛说得很明白，无外境而有内心。这是唯识宗人在前面被破后，再次发起的问难。此问难已将主题由《十地经》引申到了《楞伽经》。我们的学习，由此进入“释佛说唯识教义”的“解《楞伽经》教义”部分。

楞伽说唯心，仍属不了义

“解《楞伽经》教义”是由唯识宗人发起问难而展开的，分为“彼教示为不了义”与“如是决定之能立(成立的依据)”。

一、彼教示为不了义

经说外境悉非有，唯心变为种种事，

是于贪着妙色者，为遮色故，非了义。

前一句是叙述唯识师的说法，后一句是中观师来解释佛当时为何要那么说。

唯识师根据《楞伽经》“外境悉非有，心变种种相，似身、受用、处，故我说唯心”成立唯识说。“身”指眼、耳、鼻、舌等处。“受用”指色等境。“处”指外境的器世间。这段话意思是说，离开内心就没有外境，只有当识生起的时候，才变现出身、受用、处所。这些身、境等似乎是离开内识而存在于外的，其实不然。因此说“三界唯心”。

中观师又说：这是对于贪着外色者的一个方便。不要认为这是佛承认无外境有心，佛说这个话是另有密意的。

“另有密意”是说，佛在当时当处的这个说法，是以“不了义”的方式来说明的。因为有很多修行者以贪着妙色为缘，随贪嗔痴得不到自在，而造下了种种重业，退失了福德智慧资粮。此时，世尊密意为了破除外色给众生牵引来的烦恼，所以说“唯心”。世尊说“唯心”，就是为让众生离开对于外色环境中微妙色的执着。

对于有贪的众生说没有外境，便能除掉众生的贪。就像白骨观的修行方法，从原理上来说，是属于颠倒作意。但这种颠倒作意，有反向的清理作用。对于由妙色产生贪着的众生而言，白骨观法就不是颠倒作意，而是恰好的对治。所以骨锁显现的这一切现象，虽不是实有的，但佛对于有贪着的众生还是这样说，为了破除以色为缘而起的烦恼。就像用骨锁来除贪，并不是骨锁实有，但需要这么说。

佛说的这段话并不是说“实无外境，而只有内心”。所以最后，月称论师说“此经是不了义”。那么此经不了义，由什么来决定呢？

引经教证明“唯心”属不了义说

二、如是决定之能立

分成三部分：“以教证不了义”、“如是佛说之密意”及“如说余经亦非了义而说教言”。

唯识师问：成立前面的所说是不了义，到底有什么依据？《楞伽经》已经明确地说了，没有外境。你们还要坚持说有外境；连佛所说的话，你也认为是不了义的，你们有什么依据？

中观师就在下面来进一步说明，“无外境有心”不合理的依据是什么。

1.以教证不了义

佛说此是不了义，此非了义理亦成。

如是行相诸余经，此教亦显不了义。

前面依靠教证已然说明唯识不了义，不仅如此，依靠理证亦能证明此点。相似的一些经典，用佛经中的教证也能证明是不了义的。

中观师说：佛说的不了义教诲多了。列举一下佛说过多少不了义的教法。佛在《解深密经》、《楞伽经》以及这里没有列出的《大乘密严经》、《胜鬘经》、《不增不减经》、《大方等如来藏经》等很多经典中都说有三自性。

三自性是什么？是遍计所执性、依他起性、圆成实自性。有些论典中，以六识、七识、八识解释三自性，用这种方式概括三自性的层次。

佛当时在经中，暂立三自性为有，并于《解深密经》中说：

阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，

我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

《解深密经》说：阿陀那识(后来的翻译称作阿赖耶识)就像大海一样，很多甚深、深细的种子都藏在其中。一切种子从前到后的流转如同大的瀑布巨流一样。我对于凡愚的人不敢开演，恐怕他们将阿赖耶识又变成一个概念的组织结构，又建立一个分别心，并且将这个分别心再执以为我。恐怕他们如此，所以我不愿意说。

月称论师引经说：

如对诸病者，医生给众药，

如是对有情，佛亦说唯心。

就像为有病的人配药一样，对于执着外境的人，佛给他们开药，为其说“唯心”的教导。

如来藏“性空”是“不了义教”

但所说的“唯心”，月称论师说：

此教显彼是不了义。

为什么？佛在说《楞伽经》时，有一段对大慧菩萨的重要垂训：

尔时，大慧菩萨摩诃萨白佛言：“世尊！世尊修多罗说，如来藏自性清净，转三十二相，入于一切众生身中，如大价宝，垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是，而阴、界、入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污，一切诸佛之所演说。云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？世尊！外道亦说有常、作者离于求那，周遍不灭。世尊！彼说有我。”

佛告大慧：“我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅盘、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅盘，如是等句，说如来藏已。如来、应供、等正觉，为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。”

为什么要说“如来藏”这个名词？为了除掉众生，除掉凡愚对于“无我”的恐怖。因为直接说空性，他们是接受不了的。对于空性，一般来讲，缘分不深的众生都会生起恐惧心理。突然说外境是假的，心不是真的，那他的尊严往哪里放？他的习惯往哪里放？他的外部世界该如何解释？他的生命现象该如何安顿？所以直接说“无我”，众生会生恐怖。

因此，依照空性、实际、涅盘、不生、无相、无愿等句义的规则，依照这个教规来建立“如来藏”，它只是一个符合这种教规的名称。如果在建立如来藏以后，又背离了这个教规，那还不如不建。因为建立它是为了给予害怕无我的众生一个方便，实际的目的是为了说明：你们虽然相信如来藏，但是如来藏本自性空。

由建立“如来藏”这个名词的基本教规，说如来藏是空性的、无自相的、无自体的，它是本自不生的，称之为“如来藏”。

由如来藏来显示无分别处，将众生最终的执着归拢到“如来藏”这一名相之下。最后说明如来藏是无分别处，是无相境界，使众生脱离对实有的执着。

佛在《楞伽经》中紧接着说：

大慧！未来现在菩萨摩诃萨，不应作我见计着。

不应该执着我。

譬如陶家，于一泥聚，以人工水木轮绳方便，作种种器。

如同拿各种工具来造陶器。

如来亦复如是，于法无我离一切妄想相，以种种智慧善巧方便，或说如来藏，或说无我。

意谓：或用“无我”说无我，或用“如来藏”说无我，或用“无生”说无我，或用“无灭”说无我，或用“无相”说无我，或用“无来、无去”说无我。都如同以各种工具造陶器一样，来使众生出离苦海。

以是因缘故，说如来藏，不同外道所说之我。

与外道所说的神我是不一样的。

大慧菩萨问得也十分关键：佛啊，你既然说如来藏能生世间一切，外道也说大自在天生世间的一切，它们之间有何区别？

佛说：实际上没有如来藏。建立“如来藏”名词的教规是说，如来藏本身是无生无相的。

是名说如来藏。开引计我诸外道故，说如来藏。

是为了引摄贪着于神我的各种外道来说如来藏。

尤其末法时期，贪着神我的人数量急剧增加。即便是学佛，也一定要学一个能掌握、能管我们的佛。即便是要往生，也要往生一个为我们建立的世界，将大家管在一起的世界。大家对于生

死的问题有种种恐惧，必须先给他以安慰，先让他有个安顿的基础，这样建立的名相与法门才有接引众生的实效。在此前提之下，说“如来藏”。

是名说如来藏。开引计我诸外道故，说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，悕望疾得阿耨多罗三藐三菩提，是故如来、应供、等正觉作如是说如来之藏。

所有佛经存在的意义是什么？存在的意义都是因为其中贯摄有空性智慧，或直接说明，或间接引证。所以，佛在《楞伽经》中，用一句彻底的话来说：

大慧，空性不生，不二，无自性相，皆悉遍入一切佛经。

意谓：空性无相，这些智慧遍入于一切佛经。

佛三次转法轮，每一次转法轮中，最核心的智慧也都是空性智慧，空性智慧也遍入初转法轮、二转法轮和三转法轮。没有脱离空性智慧的佛所说的“经”与“法”。

《入中论自释》说：

是故如是行相契经，唯识师计为了义者。已由此教显彼一切非了义。次以正理明非了义。

因以上原因，所以说：佛在经典中建立的三种自性、阿赖耶识、能生所生、如来藏等概念，都是不了义的教授。

先遮所知后遮(能)知便是佛说之密意

2.如是佛说之密意

前面是举佛亲口说的话，这里对于佛说的密意进一步引申。颂词云：

佛说所知若非有，则亦易除诸能知，

由无所知即遮知，是故佛先遮所知。

“所知”即通常说的外境。“能知”即能立外境的内识。说“实有”皆为不了义法，以空性遍入一切佛经的缘故，佛最终确定“空性”是了义。虽然外境的各种色不是实有，但外境的一切现象却是需要遮除的，尤其是破完唯识师所立的独立识以后，更应该讨论外境的问题。那么“心有境有”就是彻底的真理吗？也不是。毕竟还是需要遮止外境执的，需要遮止对外色的执着。

用什么方式来遮？有什么技巧？先遮除对外境的所知，这是悟入“无我”的方便之门。因为众生对于外境所知投入了一切的心力：男女的情感、打拼的事业、构建的家庭、抚养的子女、奉养的父母乃至礼敬的三宝，都是对外境的执着。对外境的执着，实际上涵盖了我们世间、出世间的种种愿望。

佛这里告知了修行诀窍：先遮对外境的执着宜于入道。所以佛先遮所知，了知外境无我，便容易进入无我。因为佛说，清理掉众生最为严重的执着以后，绝大多数人依靠自力或他人略加开导便能了知内识也无自性，即“能知”也是无自性的。要想知道“能知是无自性的”，很多时候“先遮所知”也就大事成半了。由于先破外境说“没有所知”，是圆满通达无我的方便方法，所以佛先遮所知(外境)。

众生执着的特徵使得“遮所知”的下手处不困难，憨山大师说“荆棘丛中下足易，月明帘下转身难”。若先遮除所知，入手后，虽然对内识的执着难于下手，但因有“遮所知”的基础，也就容易许多了。甚至有一部分利根者，因了解到佛陀所说“遮所知”的必要性，便即刻证悟。所以佛先遮除所知，以此作为修行的方便法。

《楞伽经》与《十地经》基本可以理解为佛为众生先遮所知而立的方便经典。

智慧的佛子们应该用此种方式解释佛经，若以其他方式诠释佛经，与中观师造成敌对、无休止地辩论，显然是愚痴无慧，不理解佛陀真正的密意。

“实”不了义“空”了义，尽一切佛“教规”同

3. 如说余经亦非了义而说教言

如是了知教规已，凡经所说非真义，

应知不了而解释，说空性者是了义。

迄今，了知上述“了义”与“不了义”的教规之后，我们应当知道：凡不是明了宣说“空性”、“无生”这些缘起法的(不一定都是缘起法，也有胜义)，都应以不了义而解释，属于“不了义”；凡直接说“空性”的就是“了义”的说法。

经中如果没有明了宣说缘起法不生，则应当说，缘起法可视为一种契机，由此可以悟入无自性的空慧。如云：

大种非眼见，眼宁见彼造，佛为破色执，于色如是说。

又云：

无常义者是为无义。

这些经典，我们一看就能识别出它的性质。(如果不直接说缘起无生，则间接说，由缘起法可悟入空性。)

凡承认世间诸法有自性，承认心境相互对待的法有自性，就是非了义的说法。直接说明无自性就是了义的说法。

佛经中曾经对于“自性”进行过判摄。

“自性”的特质称为“无作”，就是说不需要再进行造作，已经存在了。“有自性”是什么意思？是不需要再去对它造作，它已经独立地存在了，不依靠他缘而得到成立，本身成立。
凡是说“诸法本身成立”的教义都是不了义的，说“空性”的教义是了义的。
当知善逝宣说空，是诸了义经差别，若说有情数取士，当知彼法不了义。
空性是了义与不了义的判断标准，这是所建立的教规。

我于千世界，所说诸契经，不能尽宣说，文异义唯一。若能修一事，即遍修一切。尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我。若人善解义，能于此处学，不难得佛法。

佛说的无量法都是一个意思。文意虽然有千千万万，但只要能修一个法，就能得到所有的法，能以“无我”为依止进而用心学习，是不难得到佛法的。这是佛亲自确定的“教规”。确定了如上教规以后，往下略说三自性。

今当略说少分。如蛇于盘绳之缘起上，是遍计执，以彼于此非是有故。彼于其蛇上是圆成实，非遍计故。如是自性，于依他起所作法上是遍计执。论曰：“自性名无作，不待异法成。”

于盘绳的缘起上，执着为蛇，这是遍计所执性。绳子的本质是圆成实自性。对绳子所产生的误解称作“遍计所执性”。凡能独立成就，不需其他助缘来助成的，都称作“自性”。说“依他起有自性”就是这个原因。因为依他起有独立能生成自我特性的功能。

故自性非所作法，如于现见之缘起所作如幻法上遍计执者，于佛境界乃是真理，非遍计故。由不触着所作性事唯证自性，证悟真理名为佛故。当了达如是遍计执，依他起，圆成实之三性建立，而解说契经密意也。

在现见的缘起所做如幻的各种法上产生执着，都是属于不了义的执着与不了义的分别心。唯独佛的境界不是遍计执着，是属于了义的。唯独证悟了佛的自性，证悟了真理，才是佛的教诲。

最后，证悟真理说名佛。举凡佛就世俗谛而说的法义，一定是不了义的；如果说一切法自性空，一切法无自性，依照刚才所确定的教规，就一定是了义教。
至此，“破他生”全部结束。
破尽了四生，缘起是无生
在《入中论自释》破四生中，破他生之后是破共生，最后破无因生。颂词云：
计从共生亦非理，俱犯已说众过故。
此非世间非真实，各生未成况共生？

有人认为：带着一点自生，也带着一点他生，共生便能成立。比如生孩子，到父子有传承、相互有依据的地方，就用自生的道理来说；到父子各自异体的地方，就用他生的方式来说。自生一部分，他生一部分，这种“共生”应该可以成立吧？世间一切应该是共生的吧？

中观师说：说共生者，俱犯众过。共生既有自生的毛病，又有他生的毛病；既不符合真实胜义，又违背世间规律。自生、他生各自尚且不能成立，何况自、他生凑在一起的共生？实则将自、他生两类不合理性集中到了一起。所以就不破共生了，共生本身就是无法成立的。
这里一招制敌，破了共生。
最后还有一个执着是无因生：
若计无因而有生，一切恒从一切生；
世间为求果实故，不应多门收集种。

如果承认无因生，一切就可以从一切生。任何他相续，都能生起自相续的果，任何他体的事物也都能生出自体的果。那么世间人为了获得果实的丰收，为什么还要多方面勤劳地收集种子？因为既然“无因生”，任何他因皆可成办农作果实，无因自然就生果嘛！一句就破完了。

无因生多半是顺世论外道的意见。《入中论导读》中说了很多破顺世论的依据，可以认真参考(参见本书附录二：顺世论观点)。

破除了自生、他生、共生、无因生，破四生便结束了。破四生最终让我们得到什么？得到的就是“无生”。
“无生”就是前面所说的空性，或说“不来”，或说“不去”，或说“缘起性空”。
第三十讲 随许世俗何时尽，众相斯空到苦边
破唯识的智慧(表一)

这些表格是我个人的学习心得和归纳总结，在其他书本上是找不到的，但这些往往就是学人到书本的距离。所以要用心学习，善思念之！
表30-1 破唯识的智慧(一)
表30-1 破唯识的智慧(一)
破唯识的智慧(表二)
表30-2 破唯识的智慧(表二)
表30-2 破唯识的智慧(表二)

破唯识的智慧(表三)
表30-3 破唯识的智慧(表三)
表30-3 破唯识的智慧(表三)
小人之交甜如蜜

所得一：离倚仗而独有，是学这么久要看清的错误，唯识以其“识”而犯错，自续以其“境”而犯错，数论以其“天”而犯错。
第一点是要看清“离开倚仗而独有”的错误所在。

无论执着心独有还是外境独有，这都是学这么久以后要看清楚的重大错误。唯识以“识”独有而犯错，自续派以“境”独有而犯错，数论派以“自在天”独有而犯错。一般的宗派很难说明其中的道理，唯独以中观的方式最容易说明。

离开实有执着，从大的方面来说，涉及宗派问题；从小的方面来说，可以落实到生活的点点滴滴，乃至于人际交流。

比如朋友间的感情，如果执实而求，便咫尺千里了。其淡如水，是朋友感情。有大亲，则一定有大疏。“小人之交甜如蜜，君子之交淡如水”，以交情为实有，那就是“千万里遥”，会将朋友执着得让他满足不了你。以交情为非实有，可以成为莫逆之交，乃至千年之交啊！

因此在现实生活中，也要离开实有执着。不只是在修行时，平日的处世哲学中，也要掌握点“不实”的智慧。“不实”的智慧顺应无常的道理，因为不实有，它才最实用。否则，你持着实有的态度，拿着模子去圈去套，别人便说你没“磨圆”，很生硬。有距离是生硬的，没有距离也是生硬的。会生冷，很难接触，无法融合，不和谐。

“实有独立”的态度，无论是对胜义还是对世俗都不好，要警惕这点，它是酿成“后来苦果”的重要原因。
如来藏识为入点，遮拔实执极有用

所得二：藏密中，为了遮拔执一切法实有之执，寻外境一切法名相所设外境的所缘之基，全力指示明相现分，如何在空性中生起而展现为缘起，以缘空之识为如来藏识，观其与所生一切内外法连环相扣，如日与日光，相不离识，在心体上如海中映现之星辰，不离于海而与水性为一味。
如来藏识亦被作为修行切入点之一。
且于遮离外境实有之执极为有用。
稍微深化一些：破完唯识，还能得到什么？

要了解唯识的这些名相，在哪些宗派中作为修行法门有实际应用。除了中观派对于唯识宗的名相应用得少一些以外，其他派别用得都很多。中观派本身也使用如“建立自证分”等方法。

为了遮拔“执一切法实有”的执着，为了寻找外境万法的生源根基，为了将外境的问题弄清楚，藏密中全力指示“明相现分”。

“明相现分”是什么意思？既然外境是不实有的，为什么现在睁开眼睛，却还有外境的事物在这里显现？用实际的方式，让这些显示着的外在事物符合于外境虚无、外境如幻的境界，将外境的实有变成外境的空灵，所以要指示“明相现分”。
《佛地经论》卷三云：
如有漏心，似境相现，分明缘照。若无漏心，缘离体境，无似彼相而得缘者。

与能认知的心相对的所认知，称为“相”。相对于有漏心而现起的相，有漏心分别攀缘，执着为有。如果在无漏心层面，则见不到这样分别现起的相，无此实有执着。有漏心与无漏心不是互不相干的两个心。在有漏心观察到境相现起时，可以观察这种现起以无漏心、如来藏识的空性为基础。在如来藏识的空性基础上，有漏心与境相现起，如同光从太阳发出，海面映现的星辰不离开海水，这便是“明相现分”。
“明相现分”是说，在所对外境的空性环境中，事物是如何显现的。

让实有的事物逐渐与自己所理解的外境空性拉近距离，这是在空性中，将外境发展成为无自性缘起的修行方法。以与空性有关的“识”作为修行的契入点，“如来藏识”便被用上了。

“如来藏识”这一名相在藏地应用得十分广泛。观察如来藏识与所生的一切内外法连环相扣，就像太阳与太阳的光，相不离识，如来藏识也不离开所显现的这一切外相。这些外相与内在的如来藏识是如何进行微妙地相互联系、环环相扣的？在心体上作此种观想与观察，最终会了解，境相就像海面上映现的星辰。星辰是在海面上映现出的，它不离开海面而与水性合二为一。

外在的所有显现不离开如来藏识，而与如来藏识合二为一。因此，如来藏识便作为修行的切入点之一，也是遮除实有外境执着极为有用的修行方法。

对我们来说，一睁开眼便是外境，只要没睡过去，没晕过去，也没闭眼打坐，出门一接触社会，满眼都是外境。即便在家里，看到的也都是外境。那怎么办？有修行方法：在如来藏识这一

个点上，寻找它与明相现分的外境的融合点，它们是环环相扣的。

如来藏识与外境的关系，如同太阳与太阳的光一样密不可分，当了解到这点时，海上星辰与水性融为一味，这种心体便显现出来了，我们会各自直接契入到个人独有的自性中去，这是如来藏识作为修行切入点之一的一个明显例证。

禅宗云：

见物便见心，无物心不现。

所见到的任何外境事物都是心，物没有来时，心也不现。这也是利用心识进行修行(作为修行入点)的一种方式。

关于“由相现观空性”的修行方法，还可参见《成唯识论料简》(下)：

故欲修习，应依圣言。先随一方，取相观察。如自意乐，相现分明。无别境生，名为善相。相既成已，观察唯心。如梦所缘，皆自心变。前如境相，随自想生。后观唯心，易了知故。了既唯识，外境无。审谛思维，遣除所取。次于识相，作意思维其他。以空除之，名遣能取。故此成者，随愿法生诸佛威神，无能遮止。

虽然破唯识，但应该得到一个智慧——被破的唯识宗留下了巨大的修行财富，等待我们去使用。

为何不破尽？深符众习要使用

所得三：为何唯识的自证分、如来藏识等，虽非实有，但仍被保留不破，并进一步作用为修法？因其建立形式深符凡夫的执实习惯。尤其是凡夫的心理基础，基本以现世美外道见中的实有、常在不坏作为认知，形成习惯。

自证与如来藏识的设置，即便知其非理，但由众根特性以实执为习惯，顺根施道，故当保留。

为什么唯识的“自证分”、“如来藏识”等名相，虽然不实有，但仍然保留不予破除，不说其是外道见，相反，历代祖师都将它们留下来了？

中观与唯识总在辩论，但这些名相最终还是留下来了，而且进一步成为修行的方法。既然能用它们，也可以用外道的名相。但为什么对唯识的“自证分”与“如来藏识”特别看重，并且应用于很多修行领域？

在此给出一个初步的答案。因为自证分与如来藏的建立形式，深深地符合凡夫的“执实”习惯。凡夫的心理，基本以现世美外道的“实有”与“常住不坏”作为认知基础与概念基础。这种基础已成习惯，轻易改变不了。所以，在使用“自证分”与“如来藏识”的方式进行修行时，行者常常觉得相应，觉得修行进展快，容易入道。

即便知道“自证分”与“如来藏识”的设置是非理的，二者非实有，但由于众人根基的特性是以实执为习惯，所以一定要顺根施教，顺应此种根基建立修行的法门。

最终，“自证分”与“如来藏”等名相与修行方法在佛教史上得以保留，并且得到广泛使用。

月称论师是更进一步，说“实有之心不可立，无实之心不可无”。用此种方式告诉我们，对于不承认心实有的合理宗派，“自证分”与“如来藏”等名相一定要保留，否则会丧失掉很多修行的机会。

随许世俗何时尽？众生界尽是苦边

所得四：随许世俗何时尽？

《入中论》云：如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，若于世间亦皆无，则我依世不说有。

如果你所有的五蕴像乌云被吹散了一样，空空如也，就像四果圣者、八地圣者那样，你说“五蕴非有，世间非有”，那时没有人能反对你。因为你确实亲证非有，没有现见了。但在此之前都不行。从这里便可得到“随许世俗何时尽”的智慧。

《普贤行愿品》以大行期待“随许世俗的尽头”，云：如是乃至众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我礼赞乃尽、供养乃尽。而众生、世界乃至烦恼无有尽故，我此礼敬、赞叹、供养……无有穷尽。以“行”令“随许之世俗”尽故，谓“大行”。

为了期待方便生，我们随许名言，除要警惕依他起以外，要随许到何时？

随许世俗何时尽？《普贤菩萨行愿品》给出过一个很好的答案。

普贤菩萨有十大愿：一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，四者忏悔业障，五者随喜功德，六者请转法轮，七者请佛住世，八者常随佛学，九者恒顺众生，十者普皆回向。

每发愿完成一个重要的行为之后，他都说：“众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我的某某行为才有止境。但是因为众生业没有尽，众生界没有尽，众生的烦恼没有尽，所以我这个行为要永无止境地行下去。”

普贤菩萨以十种大行期待的结果便是“随许世俗的尽头”。他是用“大行”令随许世俗逐渐“

走向尽头”。用“十大愿行”来引导随许世俗逐渐地走向尽头，所以才称为“大行”。“大”到什么程度？大到这个世界哪天没有众生、没有世界了，他这个“行为”才能终止，这便是“大行”。

此处随许世俗是为了期待“方便生”。在此过程中，除了要警惕像依他起这样的“因法”以外，要随许到什么时候？

菩萨是最大的忍辱者，忍受随许名言之苦而和光同尘，分别(概念的组织结构)未尽，不能放弃，要将和光同尘变成自己的人生观、世界观、个人性格、品格乃至人格。
　　所谓“和光同尘、随许世间名言”，是一种忍苦的过程啊！

因为，在尚未遣除无明痴心、断尽烦恼业之前，随许世俗不可放弃。世间皆无，乃可放弃。故《地藏经》云：虚空有尽，我愿无穷，地狱不空，誓不成佛。此一心愿，是对菩萨随许世俗正见的引领。

事实是什么？如果地狱不空，想立即成佛也是不可能的。用大愿来引导行为，这些心愿便成为菩萨随许世俗的引领者。

若如阿罗汉弃蕴入灭，色受五蕴像被风卷走般消失，已无世间五蕴，“灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边”。如此则名言随许可以放弃，“依世(亦)不说有”。此前随许，和光而同尘，无可否认。

“苦边”便是众生的边际，世界的边际。因为现象界此时到了“空无”的状态。那时，名言随许、世间随许便都可以放弃了。即便是依着世间，也不说有了。此前的随许、和光同尘无可否认，一定要继续，而且应主动用大愿大行的方式继续我们的随许世俗。
　　有色有心净土很远，无色无心极乐现前
　　所得五：
　　无色不应执有心，有心不可执无色，
　　般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。

若承认无外境之色法，亦不应执有内在心识；凡执有内在心识时，不可执为无外色。故佛在《般若经》中云：色自性空，乃至识自性空。以此俱遮诸蕴自性；但却在对法藏《俱舍》中俱说为有：诸比丘，由有变碍，名色取蕴，各别了知境，即是识蕴。
　　这可是重大的“教规”啊！

这段颂词含义很丰富，暂且再作一番讨论。如果承认无外境、没有色，便不应执着内在有识；执着内在有识，便不可说外面没有色。
　　佛在《般若经》中说，一切皆空。在对法藏中说：
　　诸比丘！由有变碍，名色取蕴，各别了知境，即是识蕴。
　　意谓：色受想行识，样样都是真实的有，内在也有，外在也有。
　　色与心是相对成立的，拿现在话来说，称作“辩证”，辩证地成立与辩证地不成立。

《大幻化网光明藏论》中，不败尊者亦云：极乐世界随念佛人状态，现为五重境……极乐之有无(亦同上理)，有色有极乐，十万亿国土；无色无远国，此处是极乐。
　　“五重境界”是什么意思？这里概略说一下。

一位很执着外境实有的人念佛时，佛也只能在遥远的地方关注念佛人。他在念阿弥陀佛时，阿弥陀佛一定在十万亿国土之外。因为此人的理解中，五浊恶世浊得很厉害，阿弥陀佛进不来，所以只能在十万亿国土之外。念阿弥陀佛，阿弥陀佛那边也知道，但没法关心他。

一位对色身与外境执着较轻微的人，念诵佛号时，阿弥陀佛就会变成所念诵的佛号与经典，来到此人身边，令其间接感受佛的加持力。因为他放弃了对于心外浊境的部分执着。

如果有人对于外境与心识的执着更轻微，他念佛时，阿弥陀佛就会来到他身边。阿弥陀佛真的会来！因为在修行中构想、期待圣者，圣者一定会来。佛菩萨用其具备的神通力量一定会来，但我们不一定能亲眼看见。就像无着菩萨将弥勒菩萨看成一只老母狗或其他的事物，而看不到金光晃耀的弥勒菩萨站在面前。

如果有人比前三者更清净，其念佛时，佛菩萨的加持力就使其所念佛号带有光明，每一声佛号中都有无量总持义。

如果念佛时的心基本与法性吻合，极乐世界就不在外了，因念佛者已无外在的五浊恶世。在此情况下，念佛者会发现，自身即佛本身，念诵佛号时的眼耳鼻舌即是阿弥陀佛，两者合而为一。为什么能合而为一？因为没有对现前境界的执着。

所以，极乐世界的有无契合前面说的道理。如果执着外面的五浊恶世、执着色境实有，那么极乐世界可以实有，但一定是在十万亿国土之外。如果已经远离对于现象界的执着，那么就没有遥远的极乐界，此处即为极乐世界。

由此判断智慧便知，净土宗或禅宗的修行法门，为什么有“当下即是”的提示？原因就在于放下实有执着时，执着可放弃，但“见闻觉知”则未必彻底“无”。

有些修行人，或称“我的境界很深”，或称“我的境界与四禅八定很像，大概是有禅定了”，或称“我当下已经上品上生”。但在不修行时去买菜，还是跟人吵了架，“那人真可恶！”此事例中，这位修行人将与他吵架的人看得很“实”，不太可能获证上品上生。因为“无色不应执有心，有心不可执无色”。如果实有之心尚存，极乐世界一定在十分遥远的十万亿国土之外，别想将极乐世界安置在他的世界中。极乐世界安置的效率由执着的程度决定。执着为实，极乐世界进不来，“位置”被占了。若不作如上实有执着，你的外境就是极乐世界的外境。

如自证分，心实之宗不可立，心无之宗不可无。心实时，以极乐与此土实有对立，故不可于此土淡化其对立，不可说极乐在此土，于此土“不可立”极乐，极乐一定在十万亿国土之外；心无时，以极乐与此土无实无对立，无对立故于此土显极乐之功能，不可说极乐在他土，此土即是极乐，勿需于十万亿国土外求之。

以心为实的宗派，不能建立自证分；以心为空的宗派，一定需要建立自证分的方便以帮助修行。

心实时，极乐世界的清净与五浊恶世的污浊形成严重对立，此种对立根本无法淡化，清净的极乐世界如何能进入我们的世界？此时不能说极乐世界在此土。在现前的境况之下，看不到极乐世界，而要到十万亿国土之外去寻找。

心空时，极乐世界的清净与五浊恶世的污浊不形成对立。因没有对立，极乐世界的功能便能显现在五浊恶世中。五浊恶世是幻化的，极乐世界的清净功能随处皆可显现，所以处处皆极乐。在此境况下，则不能说极乐世界在他方，因为此方即极乐世界，不需要去十万亿国土之外寻求极乐世界。

这是由观待智慧产生的结论。心实之宗，随许世俗的方便再多也是多余，纵立净土法，与当前实执冲突，故仅是远因，修不贴切，故佛未于二乘人开净土门；心无之宗，随许世俗的方便不能缺少，立禅净不二诸法，与当前相契，方便法门，非但无妨，且为必须。故：小乘远避如来藏识，大乘常用如来藏识。

以上所述，便是由观待智慧产生的结论。

心实的宗派随许世俗的方便再多，也多属多余。即便建立净土法门，但与当前冲突太多，故而只是远因，怎么修行都不贴切。因此，佛宣说初转法轮的法要，建立对法藏时，不说净土法门，因为对立太多，冲突太多。

心无的宗派，不能缺少随许世俗的方便。及至禅门、中观这类宗派开展开来，净土法门便随即建立。唯有在空性法门的基础上，净土法门才有建立基础，空性法门是密护净土宗最为重要的关键所在。不仅无妨，而且必须。慧远大师在净土宗第一祖庭建树般若台，应该是有这样的深意吧！

小乘佛法修行人远远避开如来藏识，怎么都不承认如来藏识的存在；而大乘的空宗常常利用如来藏识作为修行的方便。

以上，根据破唯识的过程，建立了判断现前宗派的教规，这是我们建立的小教规。佛有大教规，但这个小教规也要知道如何使用。

如何能读懂历代祖师之传灯法本

所得六：若无如上二谛建立智慧，如何能读懂历代祖师之传灯法本？如果缺乏中观智慧，无法读懂，学人鼓舌，不知惭愧。

举例言之：达摩祖师《入道四行观》及《血脉论》，尽是中观智。

第六个所得归结为一个成果：如果没有二谛建立的智慧，如何读懂历代祖师的传灯法本？这是个严肃的问题。

包括达摩祖师在内的禅宗三十三祖，留下了大量证悟后的经典论着。倘若没有以上关于教规的基本常识，这些论着我们是读不进去的。

平日读这些论着，我们可能会觉得很好，“心开意解”一般；一合上论着，便觉得什么也没有读过，不知忘到哪里去了。或想寻找在现实生活中运用的方便，但从法本中根本看不出什么方便。

这是因为缺乏中观智慧，是无法读懂这些法本的，过去祖师称之为“摇唇鼓舌”。

现在举例说明如何阅读、使用祖师法本，运用中观智慧对达摩祖师的《入道四行观》与《达摩血脉论》作一解读。

住于两念之间，一呼一吸入道

1.《入道四行观》云：夫入道多途，要而言之，不出二种：一是理入，二是行入。理入者：谓

藉教悟宗；深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符。无有分别，寂然无为，名之理入。

所谓藉教悟宗，指秉佛言教。达摩祖师，下至五祖弘忍、六祖神秀及七祖普寂诸大祖师，皆称“楞伽宗”，与后期中观“了义大中观”的所宗一致。慧能大师，乃离边智慧大众化之一特例。

解读《入道四行观》这一段，要重视几个词汇。

“藉教悟宗”指秉持佛的言教彻悟宗门的教旨。达摩祖师向下传承至六祖时，同期有神秀禅师，到七祖时有普寂禅师。在这一时期，实际传承称作“楞伽宗”，达摩祖师使用《楞伽经》传心，与后期“了义大中观”的所宗是一致的。

慧能祖师是离边中观智慧大众化的一个特例。他没有使用如来藏的方法，单从大空性直接契入，这是汉传佛教成型的一个特例。但在此之前，达摩祖师传承中用得最多的还是《楞伽经》。

五祖下开出三派：一为岭南慧能大师；一为北地神秀大师；一为益州无相大师。无相所传，对西藏影响很大，称“保唐派”。《历代法宝统记》记无相禅师，每于万人众中高座说法云“我此三句语，是达摩祖师本传教法，非(后来)智诜和尚、处寂和尚所说……念佛至绝声始‘无忆无念无妄’”，实是修两念头之间的自然空隙。宁玛派“了义大中观”的“前行入正行”阶段的口诀，即教行者但住于一呼一吸之间，与上无相禅师教法同一意趣，皆为印度祖师口传修诀。由分别心切入正行之入点，“了义大中观”与达摩祖师禅法一模一样。

无相禅师说：我有三句义，都是达摩祖师亲自传给我的，这不是后来的智诜和尚、处寂和尚所说的，而是达摩祖师亲自传授的。

所传的是什么？《历代法宝统记》中记载了无相禅师在净众寺开法传禅的情形：

先教引声念佛，尽一气，念绝声停。念讫云：无忆、无念、莫妄。无忆是戒，无念是定，莫妄是慧：此三句语，即是总持门。

念佛念到声绝时，才开始无忆无念无妄。念着念着逐渐地停止念佛了，在一个清净境界中，念佛行为已经停止了，已经没有念与不念的状态存在了，叫做“无忆无念无妄”。这是念佛时契入清净自性的一种方式。

这样草草地说，我们不容易理解，实际上修行的是什么？修行的是两个念头之间或是两段呼吸之间的空隙。“念”也就是息相，呼吸的现象。在出息相与入息相之间，会有一个空隙，称作“法尔间隙”，它是一个自然空隙的状态。或者在前面念佛的念头已经逝去、后面念头即将生起之间，念佛的两念头之间的间隙，是入道之门。

这便是无相禅师所说的“念佛至绝声”，然后“无忆无念无妄”，直接契入。

在藏传佛教的“了义大中观”中，由前行契入正行的阶段，实修口诀说：“行者但停住于一呼一吸之间。”与上面无相禅师的教法同一意趣。

佛生前曾对大众开示：“生命在呼吸之间。”若不知密意，便只将这句话理解成为对人生无常的一种解读。而若能有一些方便，有一些心理空间实践它，便知道这句话是个话头，可以参。

一呼一吸之间，是契入本然心性的一个契机。在过去的印度，这一修行方法是以口诀相传。这里不是普普通通的一个思维了。要想获得直接契入心性的方式，就要在呼与吸之间寻找入点。

曾经有人按照中观见分析时，契入了临近此一状态的境界。比如，在寻找过去与未来之间，时间的中间点，越寻思越细……最后发现问题。什么问题？“我在过去念与未来念之间，有点害怕，不敢契入了，因为将心留在这个空间，就有点落空的感受了，有一种惶恐之感。”这是因为平常太缺乏修行常识。若能有具备实修经验的引导师进行分析、指点，此处直接契入，便能进入心的自然安住状态。

所以，在分别心中也能找到正行的切入点。在此点上，“了义大中观”与达摩祖师的禅法是一模一样的。

凝住壁观，内心无喘

凝住壁观。《禅源诸诠集都序》卷二，祖师教人云：外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。可知，此是入道之门非正行，是正行之道阶。心只能起妄不能起喘，知祖师已确定“气息即是念头”。将面壁说为“凝住壁观，坚住不移”，这是“随眼凝注”的“寂止”练习，是入道之阶。

要注意这里所说的“内心无喘”。心怎么会喘气？是不是祖师说话也会有病句？“内心无妄，呼吸中无喘”，应该是这样吧？

如果没有实修经验的人，一定会认为这句话说错了。有实修经验的人便会认为，这句话实在是太精到了！

这是入道之门。但这属于前行进入正行的道阶，不是真正的正行。

心其实只能起妄念，它不能喘气，但是心的念一起，你是非喘气不可的。心如果急了，你一定就喘气急；心如果缓，你一定喘气缓。

所以祖师已经明确指示：“气息就是念头。”这是入道的方式。

将“面壁”说成“凝住壁观，坚住不移”。这是“随眼凝注”的一个寂止，让心寂止下来的一个练习。用眼睛看着某一个事物，让心得到寂止，这是入道的初阶。

若真有墙壁，或其他事物，先将其视为一个天空，凝注目光欣赏天空中的象征意义，三几天，即可于其间去欣赏一切；其次，用整个人，而不光是双眼去读那天空，将整个人都投入到墙壁或某物体中，全体投入，鼻子在读，嘴巴在读，胸肺在读，至少上半身，无处不在读那面墙壁，这就是“随眼凝注”，不是发呆，而是“进去感受”，且需坚住不移。

如果真正有一面墙壁(也可以是其他事物)，首先心里将面前的事物想象为蓝天，是一个空洞的状态。自己的眼睛、目光便凝注于这一空洞的方位中，欣赏其中天空的表征意义。练习不到三几天，便能去欣赏一切了。

青年学子们，书本啃不进去时，可以学着凝住壁观，将书本作为你面前凝注的一个对象，用眼睛去看书本，将其想象为一个画面。过去说“你读书不够投入”，现在，我们凝住壁观就是要“投入”，将注意力投入进去。

首先，只是以眼睛去投入地专注这个画面，然后让心去领会画面产生的含义。

其次，整个人全都投入于书中。不只是一双眼睛投入，鼻子也投入了，耳朵也投入了，手、身体，包括脚、膝盖，全都投入到这本书中(或墙壁中，或某物体中)。这本书，鼻子在读，嘴巴在读，胸肺在读，至少上半身没有哪个地方不在这一空间范围之内，没有哪个地方不在这本书(或这面墙壁)上。

这就是“随眼凝注”，即我的眼睛跟着去了，我就关注它。

但是，此时不是发呆。要注意：我们的心是在欣赏着事物中的变化，不是去发呆，不是眼睛看着，人就痴掉。发呆了，心便进入无记状态，没有意义。

一定是在凝注的同时，也在欣赏这一事物的内在含义，是进去感受。而且，此种感受要坚住不移。直接投入进去后，不要轻易移动开。为什么称作“坚住不移”？因为气一动，念头就动了，念头一动，就想改变目标了，一改变目标，心也就散了。

若气堵则急短呼吸散之，久之则如大块浮云任风吹散，终于散成一丝一缕的流云。

如果呼吸(息相)有点堵，那么就用短与快的呼吸方式将息相散掉，将堵着的气散掉。

最后便会发现，呼吸如大块浮云被狂风吹散，终于散成一丝一缕的流云，息相清净了。所欣赏的面前这本书(这面墙壁)立刻也就清净了。

心眼相随，触目生机

尽量使日后，对生活中的任一事物，都可以随眼凝注，以至心眼相随(这当然不是痴呆)，而且会变得对许多事情，都能体会出常人所不能体会出的细节来。看一朵花，可以感受花纹及斑点的优美，甚至花香都异常微妙，而这些，都是学禅以前未曾有的体会(耶稣弟子与蜗牛散步类似此例)，这都是智慧的升华，而不是痴呆。

懂得随眼凝注的方便后，可以对生活中的任何事物都做到随眼凝注，以至于心眼相随。如果是心眼相随，便不是痴呆，有眼无心才是痴呆，这点要辨明清楚。

从此会变得对很多事物，都能体会出常人所不能体会的细节。

说到这里，不能小看基督教，不能小看耶稣。有一则耶教信徒盛传的故事。在一次集会之前，耶稣令一位性急的弟子出去散步，并嘱咐说：“你一定要带着我那个最小的徒弟(小蜗牛)去散步。”不是人的名字称作“蜗牛”，是只真的蜗牛。

这人很性急。但不完成耶稣给的任务也不行，所以一定要跟着蜗牛，耐性子散步。开始他也很心急，走着走着，后来也就不急了，因为急也没用。蜗牛嘛，它只能那样。等到不急时，突然发现自己产生了变化：“啊，身边的风是轻的，吹在身上是柔美的，路边的花是香的，有以前从没闻过的微妙，阳光是明媚的，自己从没这样欣赏过阳光的明媚。”

回到原地，耶稣问：“带蜗牛散步感觉如何？”

他回答：“不是我带蜗牛去散步，是蜗牛教会了我怎样散步。”

这是一个有意思的例子。如果能有一点凝住壁观的智慧，便会发现这则公案不简单。耶稣在这里改变人，他是在教人修行(修改他的行为)，所以这人能进步。这都是智慧的升华，不是痴呆。

善恶俱察，舍恶趋善

这时是真实的心眼一致了。少于心灵染污者，与多于心灵染污者状态将有区别。面对事物的心理变化会相反。单纯的人有很多美好的心理境遇，复杂的人会遭遇事物的丑恶面，应善加引导

，向好的方面发展，否则成为禅修的心理障碍，导致所观察的只是心中的丑恶面。

等到凝住壁观的方便比较熟练时，就真的能心眼一致。在心眼一致以后，由于各人阅历不同，会产生不同的心理状态。

社会经历、世俗事务多的人，相对来说习染重一些，在此情况下，心理的反应，容易产生向丑恶面的发展。比如观察一个人时，倾向于关注人的丑恶面。

关注丑恶面不是个好现象，应善加引导。比如，观察一个小孩子，发现他由于父母娇生惯养，养成很奢侈的习惯，发现了丑恶面，容易让人产生恶心。这时要善加引导，就应该马上想到：“这个小孩，也许是因为父母亲的时间不够，因为照顾不好，因为时代因缘，所以他不能健康成长。”相反地，使丑恶面的发现逐渐变成一种善良的、主动的了解，使心中丑恶面的状态得到改观。

如果是单纯的人，如上的这些观照之后，会越来越美好，善与美的呈现会越来越多。

我们要尽可能地让心性都向善与美好的方面去调整，避免向丑恶的方面发展。一般而言，善与美的发展方向能让自己的心识扩充，而直接接触到别人的心理。如果向丑恶的方向发展，就基本上是体会自己的坏习惯，体会自己的坏念头，自己曾经有多少习染的坏经验，就容易体会到多少丑恶面。

古人面壁，我面电脑

若能时常心眼一致，很平常的一个“随眼”，便可以“凝注”，则所凝注到的，是一片生机，即是“心如所凝注的墙壁，可以入道”。

如果平时都能心眼一致，很平常的一个随眼——眼睛随便往哪里一看——马上就可以凝注，所凝注到的肯定是一片生机，心如所凝的墙壁一样。因为眼到实际上心也到，眼睛看到哪里，心马上凝注到哪里，心眼是相随的，心眼是一体的，这时便是“心如墙壁，可以入道”。

达摩祖师是用墙壁，而现在可以适用的物件很多，最适合青年人的恐怕是电脑。

“古人面壁，我面电脑”，可惜从来不投入，是今人的通病。

古人面壁，今天的青年人可以面电脑。可惜从来没有投入过，所以只获得心地烦乱的电脑病、网络病，而没有真正“凝住壁观，坚住不移”的寂止成就。

虽然天天用电脑，但没有一个人投入过。如果投入过，肯定是一位有寂止经验的人。现在青年人，眼睛虽然在看，但都很被动，没有投入过，没有用心，没有用全部的身心投入地去了解电脑这件事情的本质，所以都是被动地在接受电脑的残害。但事实上电脑害不了人，你掌握不了方法，你受害。

如果能随眼凝注，眼睛在看着电脑显示屏时，心跟着去阅读其间的微妙变化，心便逐渐寂止下来。这便是“随眼凝注”的方便。

如今有如此之多的机会，处处都有人逼你去看电脑，修行机会多的是。不要认为中断的魔障是谁来逼你，其实都是自己的问题。想要修行，时时处处都可以修，看着《入中论》这本书，也可以修行。处处都可以入道，这都是方便。

为何说“心如墙壁”，不说“心无杂想”？是不是病句？不是病句。因为心眼一致，眼凝注时眼已全部投入去读那墙壁了，心已投入墙壁，心的全体便在墙壁之中，产生相应，自然是“心如墙壁”了。

这样，你已超越生活了。

心如墙壁“自解脱”，执不合空必然得

要凝住之壁观坚住不移，心、眼才能不随于文教之妄念，便能得到“与理冥符”的“自显现”，而脱离“能所二取”与“名言”的“业力牵缠”之束缚。

“自显现”的轮回因缘是自发、自然的，“自解脱”的中观空性也是自发、自然的，由“实执不合于空性”为依据而产生的“自显现与自解脱”，便是由“凝住壁观，坚住不移”而产生的入道成果，通于《楞伽经》之达摩禅法与“了义大中观”之内中观禅法。“心如墙壁，可以入道”，是凝住修者的必然所得。

这里有两个词汇：“自显现”与“自解脱”。

“自显现”的轮回因缘是自发的、自然的。这就是说，世间的所有现象，凡有情世间与器世间的所有现象的变化与发展都是自发的，都是自然的。

“自解脱”，中观空性的证悟也是自发的、自然的。

都是自发自然的，那么最终谁来做归结者？谁来做最大的收获者？前面还有过一个相关的理念，称作“实执不符合于空性”。所有自发的变化，自发的生老病死过程，都不符合于空性。所以，这一空性自显现的成果，必然会取代自显现中的生死过程。

“实执不符合于空性”引生了“自显现”与“自解脱”这两个名相，它们是由“凝住壁观，坚

住不移”产生的入道成果。

如果只认为“自解脱”是入道成果，而“自显现”不是，则说明未理解“实执不符合于空性”。

所以，通过《楞伽经》中达摩祖师的禅法与“了义大中观”里内中观的禅法，可以理解到：心如墙壁，可以入道。“自解脱”是凝住修行的必然成果，是必然所得。
这是在学习唯识宗、破除唯识宗的基础上，引申所得的修行智慧与修行方法。
体冤进道，是人人必需的胸怀

2.《入道四行观》云：“云何报冤行？谓修道行人，若受苦时，当自念言：我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天非人所能见与，甘心忍受，都无冤诉。经云：逢苦不忧。何以故？识达本故。此心生时，与理相应，体冤进道，故说言报冤行。”

在这里，我们来分析达摩祖师《入道四行观》。前面讲过，“入道”分为“理入”与“行入”。凝住壁观，寂然无为，是以理入道。下面讲“行入”，以行为入道。共有四种，称为“四行”。分别是：一报冤行，二随缘行，三无所求行，四称法行。

什么是“报冤行”？就是说，修行人在受苦时，经常要这样想：我从往昔以来，弃本逐末，起了很多怨憎之心，违害到很多众生。今天我虽然作恶少一点，但是我的宿业成熟了，所以我现在受罪、贫穷、苦恼。这些情况不是天给的，不是他人给的，不是老天爷惩罚我，而是自己的业力成熟了，所以我应该甘心忍受，不应认为是冤屈而到处去申辩。

就因为理解这些冤情，体会这些冤情的实相，我不仅不会继续流转下去，而且能进道。这称作“体冤进道”，即体解这些怨忿之情，便能进入“道”的修行中。
在《入道四行观》中，此为要通达的第二点修行方便。

这是随许世俗的心里话。与理相应，为出世之道阶，即所谓“无正世俗梯，无上正高楼”，以此世俗梯，得上正法高楼，谓之“体冤进道”，即“罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡，心灭罪亡两俱空，是则名为真忏悔”。如此则是“识达本故”，当然“甘心忍受都无冤诉”。
因为深度认同世间这些现象各有来由，所以心态上都能接受，没有不服气的事儿。

“真忏悔”的基础便是：要深度认同世间的不圆满性，深度认同个体业力的必然结果。这就是随许世俗。

如此随许世俗，会“心灭罪亡两俱空”。由体解冤情来进入道理，如此就能“识达根本”，结果自然就是“甘心忍受都无冤诉”。

其实，当我们深度认同世间的不圆满性，自然“都无冤诉”，不闹意气，心平气和，没有不服之气了。这种态度，古人谓之“和光同尘”，虽然有时被作为“大隐于世”的隐士态度，而其实，这是决意离开轮回的人所必需的胸怀和眼光。

此处“逢苦不忧”，用语精到。《清净道论》云：嗔的心态不平静，即是忧。苦是逆境，逆境生执着即是嗔，嗔的状态即是忧，达摩祖师所云逢苦不忧，是甘心之忍受，真乃随许世俗而体冤进道之大人大行，谓之“报冤行”，用语精妙。

将对法藏中根本的精义，用一个词就表达得如此准确，这是要学好三藏十二部之后才能用得出来的词。学过中观以后，一看到达摩祖师的这句话就知道，祖师懂教理，不是“不立文字”啊！
得失从缘是相当高级的入道行为

3.《入道四行观》云：“二随缘行者，众生无我，并缘业所转，苦乐齐受，皆从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行也。”

随缘的修行，怎么修？首先要理解：众生都是无我的，并且，大家都在随业流转，不光受苦，而且同时受乐，称作“苦乐齐受”，苦乐都是从前面业缘而产生的。得到善报、得到荣誉，是宿世的因缘所感，今天得到这些，有什么可高兴的？缘一尽，马上就没了，何喜之有？得失都是随缘，心无增减，喜风不动。即便有喜心生起，也不为之所动。这样，冥冥地就能顺应于道。所以说，这是“随缘行”。
将达摩祖师这段话调整一下便是：得失从缘，心无增减，喜风不动，则冥顺于道。

所谓不增减，即是离增益，离开实有之执。离执的结果，便是明了自显现，获致自解脱。“自解脱”这里说是“冥顺于道”。
“冥顺于道”不是说你有为地去让自己合于道，而是自然地、自发地进入“道”中。

这些成果的决定因，还是离分别(概念的组织形式)。为什么能离分别？因为随许世俗之后，苦乐不动心。如云：“宿因所感，缘尽还无，苦乐齐受，何喜之有？”这都是产生离分别智慧的

随许世俗之因。
决定这些成果的原因，在于离开了分别，离开了概念的组织形式。所以到最后：
得失从缘，没有冤诉，逢苦不忧，没有不服气。
这乃是相当高级的随许世俗而离开分别的入道行为，这种智慧很高超。
有求皆苦，谁得而安
再下面，第三个是无所求行：

4.《入道四行观》云：“三无所求行者，世人长迷，处处贪着，名之为求。智者悟真，理将俗反，安心无为，形随运转，万有斯空，无所愿乐。功德黑暗，常相随逐；三界久居，犹如火宅；有身皆苦，谁得而安？了达此处，故舍诸有，息想无求。经云：‘有求皆苦，无求乃乐。’判知无求，真为道行，故言无所求行也。”

世人长期迷于生死，处处贪着，对于喜欢的事情的执着就称作“求”。智者悟到了真理，所以，拿着真理来安顿自己的行为，安心无为，不求有多少作为。“形随运转，万有斯空”，不求自己有多少成果，也不放弃对于众生的帮助，万有自然就空寂了。

功德与非功德，白业与黑业常常随着我们，所以在这样的三界中久居，犹如火宅。“有身皆苦，谁得而安？”身体是最大的苦因，谁能因为得到了身体还能安心？这与老子的话差不多：“吾有大患，唯吾有身。”了达了这个道理，所以“舍诸妄有，息想无求”，就是息除妄想而不作渴求。
经中说“有求皆苦，无求乃乐”。由此判断，“无所求”便是道行，是修行的方式。
虽然世俗应当随许，但所许者毕竟是世俗，终要由认同而出离。
这里，指出一个常规的理数，是一个常识：只要有了众苦之因的身体，谁都离不开痛苦。

所以，虽然要随许世俗，但随许世俗的目的，最终还是为了奔向佛果，脱离世俗痛苦。虽然它们是一个辩证的关系，但大目标还是脱离世俗。虽然世俗应当随许，但世俗毕竟是世俗，最终要由认同而达到出离的结果。

世相的实情，世人迷而处处贪着，即是“求”。故不离三界火宅。身为苦本，为之施求仅增苦因。

由心造业，由身来受苦，很多时候是如此。心地无所忌讳，放纵行为，造下了很多业，然后最终都分段分段地由身体受苦。所以基本上是苦多乐少。
身为苦本，施求再多，都是增加身体受苦的因。

唯舍离所执求的“贪着之处”，息想无求是真道行。如俗云之“半封闭状态”(茶人多用)，封闭外缘，即是“舍诸有”。
所以唯独舍离所执求的贪着对象，息想无求，才是真正的道行。

“息想无求”这个入道方便所指引的是什么？就是离开对于所知境的贪求。是什么状态？类似于品茶人常说的“半封闭状态”，一个人坐在那个地方，大家都在谈论，他就跟没有听到一样，逐渐地进入半封闭状态：收拾六根，封闭外缘。这便是所说“舍诸有”的修行方便。
入手方法也是方便，随许世俗终有尽时
令所缘回归，去观照内心，那就是“舍诸所求”了。
这是心无之宗的入道状态。就入手方法而言，心无之宗不可无，心实之宗不可立。
举凡心无之宗，入道一定是这个方法。

使用什么入道方便？“半封闭状态”。学过中观的人，应用起来一定比茶道高手要做得好，进入“半封闭状态”，我们太熟知了，就是让六根不要去攀缘随逐。

而如果已达成“息想无求”的目的，入手方法也是方便，随许世俗终有尽时，“形随运转，万有斯空”时，入手方便也当舍去。因为心无之宗，知涅盘无实物的缘故。

如果能达成“息想无求”的目的，入手的方法就是方便。随许世俗最终也有一个毕竟的时候。所以，“形随运转，万有斯空”，入手的方便，到最后也是要舍去的。

到了所谓的“封闭状态”，你即便打开了，也没有外缘来干扰你。因为我们的宗派否认心实有，知道涅盘本来无物，所以临时用方便，到后来，自然地心就没有一切外境，没有一切所知了。
众相斯空，称法而行

5.《入道四行观》云：“四称法行者，性净理体，目之为法，言解此理，众相斯空，无染无着，无此无彼。经云：‘法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。’智者若能信解此理，应当称法而行。法体无悭，于身命财，行檀施舍，心无悭惜，达解三空，不倚不着，但为去垢，感化众生，亦无化相，此为自行，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五亦然。除妄修真，行于六度，而无所行，是为称法行也。”

让心得到清净的道理，我们就将它称为“法”，这是达摩祖师对“法”的定义。“此理众相斯空，无染无着，无此无彼”，这就是让我们清净妄想的道理。

事物的真实一面，是空的，就空的意义而言，是净的。这个空、净的真实，就是“法”。如果相信这个道理，相信事物的真实是空，便不会执着于这样那样的行相，使自己的行为符合法，符合真实空净的道理，这就是“称法而行”。

所以《维摩诘经》中说，从法的道理来说，是没有众生的，因为离开众生垢染；法也没有我，因为离我垢的缘故。智者如果能信解此理，就应该按照它去修行。法的自体是没有悭贪不舍的，悭贪不舍这是不允许有的，所以作为一位修行者，在顺应法理之后，应该布施身、命与财物。

布施的过程中，让心离开了不舍。这就像月称论师所总结的“施相谓能舍”。这就“达解三空，不倚不着”。目的是去除心地的尘垢。即便度化了很多众生，也不取相，也不执着。这是自行，反过来又能利他，如此便能庄严菩提之道。

布施是如此，持戒、忍辱、精进、禅定、智慧也是如此，所以说“檀施既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行”。

“法”的作用是什么？不是无止境地随许世俗，终要使世间万种实有之性获得清净。此是就现象而言，以我人为观察点，其实世间未曾染过。故说：性净之理，目之为法。此理众相斯空。

“法”的作用是什么？是不是无止境地随许世俗？随许世俗最终会有一个目的，因为会有一个世间尽的时候，随许世俗有停止的时刻。但是随许世俗过程中，随着观察，心地逐渐清净。

此法如何能让我们比知呢？“法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。”但能离垢，即见无相，即见无我无众生的各种实相。

这一“法”如何能让我们比知，能去掉众生的污垢？因为在修行这一法要时，离众生垢，离我垢，逐渐因为离去了二种垢，所以见到了各种实相。

随许世俗何时尽？业界尽是终结时

“垢”，是连接真理和邪见的桥梁。你能认垢离垢，众生界尽业尽的现实就能显示。随许世俗何时尽？需待众生垢尽时！

在这里，垢染的“垢”字是连接真理和邪见的桥梁，也是修行的一个重心。你能认识“离垢”这个道理，“众生界尽、众生业尽”的理想便能显现。为了显现“众生界尽、众生业尽”的最终理想，随许世俗何时尽？“需待众生垢尽时”，就需要等到众生与心地的尘垢清净的时候。要使心地与众生的尘垢得到清净，要用的方法就是布施、持戒、忍辱等广大行。

达摩祖师说：“智者”始能信此理。与世间规则太不合拍。可世间规则，那是生离死别的节拍，平日不想，祸时彷徨。故当众生界、众生业未尽，则施舍无尽、礼赞佛法无尽、忍辱精进无尽，“心无吝惜，但为去垢，称化众生，自行利他”。修六度而无所行，除尽妄想的缘故，妄想及众生界尽的缘故。

这一道理与世间的规则太不合拍了，世间人很难接受。为了达到心地纯净，身命财你都不要了，去施舍给众生！按照世间的规则，这是不允许的。世间规则教你要生存，要维护个人的基本利益，可世间的规则都是生死别离的规则，都是生死相续的节拍。所以，世间规则所带来的结果就是，一切的灾祸都是平日不想，祸时彷徨，根本无法应付生活中的无常。应当知道：众生界、众生业还没有尽时，就应施舍无尽、礼赞佛法无尽、忍辱精进无尽。

心无悭吝，都是为了去除尘垢，来化度众生，自行利他。“去除尘垢”是行持六度的根本目标，也是前面说的随许世俗、行普贤菩萨十大愿的最终目标。“尘垢”便代表着世间的有无：有垢时，世间就是有的；无垢时，世间就是空的。所以修行六度，实际上是无所行，目的都是为了去除妄念，去除妄念中的尘垢。妄念以及众生界尽时，修行目的便达到了，尘垢也除尽了。

随许世俗何时尽？和光同尘广其行，实执尽时妄想净，众生随业一切尽，是许世俗终结时。

随许世俗何时尽？和光同尘，修广大的行，实执清净时，尘垢清净，众生随业便一切都清净。这是随许世俗终结的时候。

6.外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。其理已明。

结云：明佛心宗，等无差误。行解相应，名之曰祖。

达摩祖师在《达摩血脉论》的最终部分说：

终日见未曾见，终日闻未曾闻，终日知未曾知，终日行坐未曾行坐，终日嗔喜未曾嗔喜。

皆有见闻觉知，无一实执，故说：随许世俗，一切已尽，众生业、界尽，我愿我行已尽。

看得出来，达摩祖师在后来亲见自性的状态都有见闻觉知啊！也有嗔也有喜，也有洒扫应对，也有世间的一切。但是，有“见闻觉知”，没有任何一点实执。所以说，随许世俗一切已尽，众生业已尽，我愿都已毕竟，这是因为没有实执的缘故。也可以说，当实执存在时，垢染就存在，当实执不存在时，垢染自然也是没有的。

《达摩血脉论》最后总结了一句说：

但不执，即诸业脱。

只要不去执着，马上就摆脱所有的业了。连用词都与《中观论颂》中完全一样。这是很好读的一部论。

学完破唯识以后，这些祖师大德的论着可以读了，我们获得了阅读这些祖师大德论着的资格。也希望大家从阅读中，能一再地提起破唯识宗所学到的智慧要点。在众生业还没有尽，众生界还没有尽，我们的垢还没有尽，执着还没有尽时，需要反复提起，直到一切皆尽，我们放下的时候便到了！

第三十一讲 纵破共生无因生、立缘起生离诸倒

只剩六识现量契证了义空性

此前已经学完《入中论自释》的前三卷，可以说这是整部论中难点最多的部分。前三卷中破他生几乎占了两卷，可知破他生在历来各大宗派中的应用最广，引起的争议最多。在佛教的各大宗派中，“他生”始终是各大论师之间激辩的焦点。

通过前面学习知道，通常的“唯识学”，确定了从浅到深的六、七、八识。这些识可分为两部分：一部分比较粗浅、世俗一些；一部分比较深密，是向胜义靠拢的。前面探讨了法无我空性的问题，研究的都是向胜义靠拢的终极问题，是最深妙的问题，直接解决便能证悟中观见。

剩下的内容是什么？从大结构看，往后面是学习人无我空性。通过多年的学习经验，我觉得这部分内容实际就是让行者通过六识现量，直接证悟甚深空性。也可以说，最后的关卡在前面法无我空性中已经解决了，接下来是要学习最粗浅的常识：在最粗浅的心识中，如何直接证悟最深的空性，这是学习人无我空性的价值。如何让前面所学甚深的智慧在浅显之处发挥功用？简单说，就是“用六识现量直接证入根本佛性”，这也是我们下面要学习的。

依一般的说法，六识中能、所分别已经很粗浅了。在六识的状态中，离佛性应该是最遥远的。但是一些流行的宗派，比如禅宗、大圆满、净土宗等，似乎最终总要来点玄的，总是说“必须要在最粗浅的地方，直接进入最深的道”，用六识最粗浅的心，直接证入甚深的空性智慧。

月称论师这一安排很符合中国人的智慧。就如庄子说的“每下愈况”，越粗浅的地方越能见到道。将深处的道如何得来的原理已经弄清楚了，现在就得在浅处实现它。过去一些大学问家、大修行家，都提倡“平常处见道”、“平常心是道”，这个说法不是没有来由的。下面的人无我空性就能实现这一切。

学习人无我空性之前，还有破共生、无因生以及成立缘起生义的内容要学。

破完四生，总要有所得。“所得”便是舍弃自生、他生、共生、无因生的见解。诸法的生起，最终推出“缘起生”义，深见的部分才算得到解决，后面再学习人无我空性。所以学完第三卷破他生，还要随着科判学习破四边生中的遗留问题。

破四生最后纲要列表

表31-1 破四生最后纲要

表31-1 破四生最后纲要

图表是本讲颂词的主要结构(见表31-1破四生最后纲要)，为不败尊者所立。这一科判制作得非常善巧，在反复学习的过程中，我发现这一科判最能表达月称论师本意。这张科判就是一个简略的注解，月称论师的很多深意通过它就能直接显示出来，只要花时间用心去学。根据科判学习有个更重要的好处：我们的理解可以由这个框架得到保障，在学习过程中不会迷失，也不会随顺个人意图胡乱发展。

破共生

计从共生亦非理，俱犯已说众过故。

这是用以前曾经叙述的道理来破除共生。

此前对共生与无因生的问题一带而过，其实这两种外道见解也不是那么简单的。当年他们希望成立这些见解，依此安顿身心去修行，甚至渴望得到解脱，所以一定不会让这种见解过于简单。

可以从文献了解到，印度有种称作“尼乾子”的外道，坚持共生见解。他们裸露色身修行，俗称“裸形外道”。

以前提到过他们的故事。有两位裸形外道，抛弃了巨大的家业，到喜马拉雅山南麓去修行。因为两人住得近，所以经常有点小矛盾。有一回，日出后天气转暖，他们便在山坡上晒太阳。

两人都有些铺座的稻草，一人对另一人说：“岩石很凉，我座下的稻草太薄，你匀给我一点吧！”

但那人不同意。这人就说：“你也太小气了！一个修行人，什么都放下了，一把稻草还舍不得！”

另一位说：“你也是修行人，怎么就一定要我这把稻草？”于是两人开始吵架，最后打了起来

。

旁观者笑话道：“真是没智慧啊！家财、地位、名誉都扔掉了，衣服也不穿，跑到喜马拉雅山来修行，却为把稻草打架！”

这是外道的智慧，但外道的智慧也说明些问题：有时候，我们生活中的小烦恼不是因为大事情。

尼乾子外道认为，单独以自生或他生来建立的思想主张都有一定的问题，而共生则没有这些问题(了解这种思维后，可能会发现对于“众生如何生”的问题，有时候我们很容易这样笼统地理解)。

比如，他们相信众生从命根生，这属于自生；众生又从善恶业与父母生，这属于他生。因此，众生“生”的来源既有自生又有他生。他们认为，无情的芽从种子生，是自生；从水、土、阳光生，是他生；所以这“生”既包含自生，又包含他生。一切有情无情都是由自他二因和合共生，所以此宗的主张称作“共生”。

共生的建立并不简单。他们建立了九句义(用九个关键的词汇建立其宗义)，认为以此建立的宗即是真实。

第一个句义是“命”，就是人的命。他人和我最爱护的就是命。有人说“像保护自己的眼睛一样保护自己”，此话不对，人最爱护的不是眼睛，而是命。为什么爱护自己的眼睛？为什么如此敏感？因为伤害眼睛时会危害命，这都是死亡畏的支分。爱护好眼睛，目的是为了爱护命。对于这派来说，命即灵魂，通于前后世。因而“命”是第一句义。事实上，这种“命”很类似于数论派的神我。

第二个句义是“非命”。眼睛不是“命”，真正的生命体才是“命”，眼睛只属于“根”。眼耳鼻舌身意，这些只是“根”。诸根被他们称作“非命”。凡是人，皆有“命”与“非命”两部分。灵魂以外的一切，包括物质、运动的原理、静止的原理、虚空，都称作“非命”或“无命”。“命”与“无命”是构成宇宙的两大要素。

第三个句义是“福德(法)”。能使我们生到善趣，得到解脱的都称为“福德”。

第四个句义是“罪患(非法)”。“罪患”就是罪过与祸患，与所有“福德”相反的都属于“罪患”。因此“福德”也称作“法”，“罪患”也称作“非法”。

第五个句义是“漏”。“漏”是烦恼，贪、嗔、痴属于“漏”。

第六个句义是“律仪”。遮止人犯罪的都称作“律仪”。

第七个句义是“苦”。“苦”由罪业所生，凡罪业所生的都称作“苦”。

第八个句义是“乐”。在诸多业中，有一部分是善业，善业所生的结果称作“乐”。

第九个句义是“势力”。很强势的推动执着的力量称作“势力”。这一词汇的解释是：从所生的、能作为心意识因的这一部分力量，与所生对境和合起来产生的势力。可以这样理解：外境上有一事物使内心产生执着，所知境上的事物与内心的执着和合起来，产生一种执着的势力。

这九种句义，使共生宗形成了他们的修行体系。

尼乾子外道的“共生”观点

回顾前面了解过的外道知见，加上前面了解的尼乾子外道的共生见，我们会发现一个问题：中国现在的各种“修行”、“邪教”，实在称不上“外道”！离“外道”的级别非常遥远。

尼乾子外道认为，自生、他生结合的共生便是世间的缘起，是世间所有事物的来源。

比如做陶器(在印度做陶器的生意很普遍，人们用陶器盛水、装米、装菜。制作陶器的工艺在印度出现得很早，在佛出世之前便已很普遍。佛经中常引用做陶器的说法，这是大家常见并且容易理解的公案)，尼乾子外道认为，做陶瓶时泥团是关键，泥团里一定有瓶子的本性，所以泥团为主体形成瓶子。泥团变成瓶子这部分是自生；人工、水、用来压痕的工具等，这些外在的东西不是形成陶瓶的本质力量，是助缘，这部分是他生。虽然属于非他本性的力量，但是必须要有他生，陶瓶最终才能制造成功。这样，自生、他生合到一起，一个陶瓶便产生了。

中观师对这一点不予承认：之前执着的个别的自生、个别的他生，已经破除过了。现在执着和合共生，更没有道理，因为前面个别所计而产生的过失，这里俱犯无遗。所以说“俱犯已说诸过故”。

此非世间非真实，各生未成、况共生？

科判云：“以前二者极不应理”。不仅胜义中无法成立，即便是世间也可以知道，这些说法没有道理。各别的他生、自生尚未成立，何况自他和合的“共生”？在这里，月称论师不仅延续前面的正理破除共生，还举出了世间例证。

月称论师说，就像胡麻能榨出油，但沙粒再多集在一起也不出油。所以，如果个别的时候能生，凑在一起才能生；将个别不生的凑在一起就说能生，没有道理。

就像一百个没有火柴的人，凑在一起还是没有火柴，所以这“撮合”无意义。并不是将大家的

长处集中起来就算成功，事实上最大的问题是将大家各自的短处也都集中了。这便导致“共生”不能成功，没有“共生”的结果。

蝼蛭仙人的顺世论“无因生”观点

由此便进入了坚持无因生观点的宗派：

若计无因而有生，一切恒从一切生，

世间为求果实故，不应多门收集种。

月称论师说，如果诸法都是无因而生，便不需要有决定性的因，一切因都应该生出同一个果，一个因也应该生出一切果。总而言之就是“一切因可以生一切果”。如此一来，世间人今年不用留下种子了，因为明年田地里会自然长粮食。但有这种道理吗？

“无因生”的说法，拿到现在解释就称作“自然生”——一切都是自然的。说共生时已经与我们的想法很像了，说到无因生时，几乎就是我们的知见：万物生的理由就是“自然发展”——自发的、自然的，不需要什么力量去左右它——不是自生，那正好是自然生；不是他生，更是自然生；不是共生，自然生就更有道理了。普通人的想法几乎都是如此：世间万物的来源是什么？几乎全是无因生。

坚持无因生观点的宗派举出莲花与莲杆的譬喻：莲花有多瓣，不是人造，也不是外力施与的(现在有人工做的假花，但假花不是莲花)，是自然生；莲花杆上有点刺，也是自然生的；莲花瓣比较柔软，莲花蕊是黄色的，都是自然生长的，没有看见谁去制造。

再比如，石榴里有很多小颗粒，是自然长出的；孔雀翎比较漂亮，也是自己生出来的。水鹤、稻米、地上的土、沙漠里的沙、长江中的水……这些都是自然生的。

这一认为“万法自然生”的派别形成较早。佛在世时，能跟佛对着干，跟佛的教理唱对台戏的，有六师外道，包括胜论派、正理派、数论派、瑜伽派、弥曼差派、吠檀多派。六师外道中，三分之一的人倾向于此种“人民的世界观”，且相信顺世论。在《入中论导读》的471页，有关于顺世论的长篇解释(参见本书附录二)。

从汉文本的《金七十论》，可以了解到坚持无因生观点的这一宗派。《金七十论》是数论派的典籍，主张自生，但其中有一处涉及顺世论。论中讲到十一根从何而生时，引用了种种旧说，在谈及“认为一切自然产生”的观点时，引用了顺世论的说法：

能生鹅白色，鹦鹉生绿色，孔雀生杂色，我亦从此生。

意谓：鹅自然就是白的，鹦鹉自然就是绿的，孔雀自然就是杂色的，我也自然就这样生出来。

以上是从汉文文献中了解到的顺世论思想。

从藏文文献中，也可以了解一些此宗的来源。

据藏文献记载，无因生思想的产生，最初源于一次战争。这次战争的交战双方是天人与阿修罗。天人不好战，想修福德。但阿修罗嗔心很重，一直死拼到底。最后，天人决意放弃这次战争：“他们要赢就赢吧，把人间全都让给他们，我们退回天上去。”

有些天将也是在修行的，他们有一位老师，称作“天橛主”。在众天神即将败去时，他写了一部论，由一位外道仙人散播到人间，流传开来。这位仙人比较奇怪，在藏文里称作“蚁垤”，古代汉文翻译的经典中称作“蝼蛭”(在印度，人们称“蝼蛭师”为“蚁穴师”，因其经常在地下打一个洞，钻到地下去修行用功，就像在蚂蚁洞里的修行人，所以称为“蝼蛭仙人”，或称“蚁垤师”、“蚁垤仙人”)。

蝼蛭仙人对此论的流传，后来形成了一个宗派，称作“天橛派”。他们认为这部论是这个世界唯一的知识，唯一的真知灼见。天橛派也被后人称为“顺世派”或“现世美”。

最早的梵文经典中，将此种思想命名为“人民的世界观”，意思是代表着“人民”的利益与思想。他们认为不应该劳动，“从劳动而得到富裕”是个不正确的理解；这个世间的一切都没有过去因与未来果。归纳其观点便是，前后世、因果解脱、佛果等，既然无法亲眼见到，那就是没有。

检验一下信佛的人：佛果看不到，初禅也可能一辈子看不到，那你相不相信？可能很多人就会认为：“既然看不到，我也就不信了。要想让我信，就得让我看到。”这就是很贴切的现世美观念。

现世美以帝释天与日月作为自己所依的天尊，以《天橛论》及以上见解作为其正论。其观点侧重于两方面：

第一，最终还是要依天，还是要有所信仰，认为“天”是左右世间一切的最大力量。

第二，人能做主的是世间，不要相信有前世后世，不要相信有因有果，不要相信做好事有好报，做坏事有恶报，不要相信靠自己的努力将来就能真正飞黄腾达，这一切就是“自然生”。

与现在的唯物思想做一番比较，便会发现现在的唯物思想修饰得比较精细。但无论修饰得何等精细，根本思想的来源并没有改变，还是“没有前世因，没有将来果”。

顺世论的一理、三喻、四相

要想清楚理解顺世派思想，还要通过更多文献去了解。例如，藏文的文献中有现世美的一理、三喻与四相。

“一理”是一个道理：既然六根不能现量见到前后世，所以这些就没有。这就是它的一个道理，也就是“亲眼见了我就信，亲耳听了我就信，通过六根直接现量觉知到、觉受到的我就信，否则不信，因果再合理我也不信”。他们只相信有现量，不相信有比量；只相信直接的感触，不相信思维。有人说：“这也太感性了吧？什么东西都凭感觉怎么行？”但他们就将此直接理解为一个教派思想。这便是“一理”。

“三喻”，用三个譬喻补充前面的道理，是现世美用以立宗的“三无喻”。

第一个是“无因喻”。就像草丛里突然生出了一个蘑菇，因在哪里？因为看不到，所以没有因。现在看到的就是结果：草丛里有蘑菇。草丛里有蘑菇就说明无因可以生蘑菇。

第二个是“无果喻”。前面的譬喻说明没有因，这个譬喻说明没有果，就像灰尘，一阵风将它吹走，因为看不见，所以灰尘便不复存在了。同样，世间存在的事物，转瞬过去后便消失了。

第三个是“无有自性喻”。事物没有自己的个别特性，没有规律性，也没有形态的特性，就是自然生，生出什么算什么。太阳会从东边升起，水会向下流，豆子会长成圆的，刺头是尖的……这些都不是人为创造的，它们没有规律的形式感，没有特定的规律，就是突然长出什么算什么。

“四相”：

第一，“有苦相”。虽然没有前世后世，但是外在的有情世间与器世间，所有的苦乐仍然是有相的。比如，虽然没有前世后世，但一个人在挨打时，疼是真的，这就是有苦相。

第二，“具备相”。虽然人不是从前世而来，但突然形成身体时，人的一切苦乐自然就具备，这称作“具备相”。这就为唯物主义回答“苦乐从何而来”找来了充实的理由。

第三，“存在相”。地火水风四大种有各自的能力，它们散后，又聚集成一个人的样子，这个人的心识就同时产生了，也就是心识新生的“存在相”，即“有物质则有精神，物质散则精神无，物质不来则精神不来，物质聚合则精神起”。就像青稞被加工后能产生醉人的力量，人的心识能从肉体上产生。

第四，“有意义相”。顺世论论典的所诠义是有意义相，其余都是无意义的。没有修行、苦行获得解脱，一旦死亡来临，一切都归于灭绝中。因此，苦行是没有必要的，苦行的作用与功能都是没有用的，修行没有意义。人要死的时候，所有的苦都会来临，谁也躲不掉，所以苦行无益。因而“论典所诠义”是“有意义相”，顺世派论典所诠释的意义是真理。

并非无因生，假立心识生

中观师对这一派别极其重视，将它们放在破四生的最后来破。没有放在人无我空性部分，而是放在破法我执着、获得法无我空性部分进行破除，说明这种思想对我们障碍力量的巨大。

顺世论外道说：能现见的事情都是事实，若不能现见，则为无。

中观师反驳：你现在也看不到明天需要粮食，因为这是明天的事。那你要不要准备明天的粮食？如果你说，不现见的就没有必要去预备，那么不预备明天的粮食，你到明天怎么过？

中观师还说：你只承认现量，要破除所有比量，但是你立宗时却用了比量。比如你举的“草丛生蘑菇”、“风吹走灰尘”、“太阳东升西落”这些譬喻，都是比量。你既然不相信比量，说世间没有比量，但在这里却用了很多靠不住的比量。所以你们的话是自相矛盾的。

对于顺世论暂时了解到这里，在此没有太多的时间铺开讲，更详细的内容可以阅读《入中论导读》471页(见本书附录二)。继续学习中观师对无因生观点的破除，下面是“破无因者立无常等”：

众生无因应无取，犹如空花色与香，
繁华世间有可取，知世有因如自心。

在此，中观师用“有差别”来破除“无因生”：

如果众生无因而生，便应如虚空中花的色与香一样，不可能被看见与察觉到差别，然而人们都看到这个繁华复杂的世间是有可“取”的(“取”就是取差别相的意思)。从此可以了解到，世间事物都是从各自之因而生的。就像心一样，看到了红色的花，这个“看到红色的心”便是缘取现前这朵红花而产生的。

有人问：既不是无因生，也不是有因生(自生、他生、共生)，那么人的出生依赖什么？

中观师回答：就世间暂时假立的道理来说，可以暂时建立“心识”的概念，将其作为世间生命的来源。《释量论》中说：如同婴儿初生，在出生前的刹那就已经有心识产生了。

这些心识从哪里来？从凡夫前世临终前遗留下来。凡夫快要去世时，他的俱生我执有很多烦恼

都存在，那些烦恼成为来生新生婴儿心识的起因。用此种方式可以建立世间人生与死的过程。
因此，以心识的道理，就可以建立人轮回的全过程，用不着一定要去认同无因生。
顺世论不知今世，焉知来生

有人问信奉顺世论的人：你们说地、水、火、风四大种实有，是分别心之所缘，可以成为分别念的作者(因)，我们早已说明四大种是没有自体的。你们对自心所缘四大种的自体，对这些现世的粗大义理尚且不能了解，认识都还愚暗，怎么就能确定地说“无有后世”？判断他世是需要智慧的，需要圣人天眼通才能判断前后世的有无。你们连“今世的心识从哪里来”、“四大种”都判断不了，拿什么去判断前后世的有无?
即是颂词所云：
汝论所说大种性，汝心所缘且非有，
汝意对此尚愚暗，何能正知于他世?
现世不明，如何判断前后世？所以说，“何能正知于他世？”
《入中论自释》云：

如汝宗所说地等四真实义，于汝心所缘境上且非是有。汝于现世法尚且颠倒。则于他世最极微细天眼所行境界，如何能正知耶?

也就是说，你连今世的这点正知都没有，连了解今世问题的能力都没有，还了解来世？就像现实生活中常说的：“你连眼前的事儿都弄不懂，还想别的事儿？”“这点小买卖你都做不好，还想赚大钱？”就是这个道理。
顺世论的意见与真实不符
顺世论外道的知见、意识，相互间有相违的地方。
看科判“顺世外道意实相违”对应的颂词：
破他世时汝自体，于所知性成倒见，
由具彼见同依身，如计大种有性时。

“同”是相等，“依”是安住，“身”指身躯，“彼见”指顺世外道所说的无后世、无前世的见解。

中观师对顺世论师说：你们在遮破前、后他世的时候，自体之心相续对于所知法的本性不能真实通达，形成了颠倒的邪见。为什么？因为具备这种诽谤没有前后世的邪见，共同依赖的是有漏的身躯，就像你们前面执着“大种有自性”时的邪见，同样是以这个有漏身躯为所依。

执着世间由大种生，这已是一种颠倒见。前面分析过，按照法无我空性的道理，虽然地火水风是二乘阿罗汉所见境界，但也是一种颠倒作意，不是真正了义的知见，世间没有常住不灭的四大种性。地火水风四大种性是最贴近于凡夫执着的执着，它也是一种颠倒见，前面已经分析得很清楚了。

类似的，在破四生过程中，讨论顺世论的问题也是如此。你所执着的大种性就是你的身体来源，你执着四大种性是你知见的思想心识的来源。但大种性本身是颠倒见，你的依靠就有问题。你依今世大种性的身体，判断前世后世没有，同样也是颠倒见。

你是依靠四大种性所成之身来判断前世与后世的，是以它作为参照的标准来判断，因为你所认为的大种性所成的身体是颠倒见，所以，你对前后世的判断也是颠倒见。来源是颠倒见，参照物是颠倒见，由参照物比出的其他判断还能不是颠倒见吗?

你执着大种性是你的身体，破他世也是因为你有现世的身体；执着大种性也是因为你有现世的身体，但从身体到知见都是颠倒见，所以你破除前世后世也一定是颠倒见。你以颠倒见为根，不可能生出一个不颠倒的正见。

这个道理，破的就是我们常规中对自我的美好感觉。我们现在的真理标准是什么？就是“我感觉的”。“我感觉的”是什么意思？就是我身体中的这个心“现在觉得的”，这就是真理，就觉得没有前世、后世。可是这些都有问题。我们现在的身体与现前心识都已然是颠倒见了，所感觉到的、认识到的“无前世，无后世”还能不是颠倒见吗?

所以你们用来遮止他世成立的条件，自然就无法成立了。我们有前世后世的条件，你们是驳不倒的。
大种非有前已说，由前总破自他生，
共生及从无因生，故无未说诸大种。
这时，有顺世论师说：你们说的“大种无自性”，不能没有理由就成立。

中观师回答：大种没有自性，前面已经说过了。由前面总破诸法从自生、他生、共生、无因生，便已将一切所知法抉择为本来无生的大空性了，虽然没有单列出四大种来说，但实际已包含其中了。所以，地火水风各自是没有实体的，并不存在你说的问题。

由二乘人的颠倒作意，才说有地火水风四大种性。根据佛了义的三法印正见，无常变化中的四大种实际没有自体，等同无我。因此“四大种是颠倒作意”，已经彻底证明了。

这里解释了四大种性是颠倒见的理由。将顺世论放到法无我中来破，就因为它应用了四大种理论。如果不放在法无我部分破除，便无法破尽此种知见。因为在讲人无我时，要研究“从最粗浅的六识直接入道”的问题，对无常实体的“极微”个性是分析不到位的。所以，破四大种与破顺世论无前后世的邪见，都拿到讲法无我空性时来破。

四大种都无自体，也就使执着“由四大种才能产生心识”的顺世论无法立足了，说明顺世论观点是颠倒见，往后也无法再建立了。

破四生所得结果：诸法无(自性)生

有人问：世间的因果究竟如何诠释？有情从无到有，从有到无；一个生命从生到死，从死到生；一个器世间的瓶子，摔碎了又黏合上，黏合上又摔碎了……从生到有，从有到无，这些生灭的过程用什么道理解释？自生、他生、共生以及无因生都被你们破除了，那么世间万物，总要有个“生”的来源吧？总要有个“生”的道理吧？总不能让我们什么都不想，去麻木、泯灭个人的思维吧？

中观师说：四生的道理都不能成立，而第五种能生事物的因又找不出来。所以破除了以上四种生后，我们确立：一切诸法没有自性生。

《入中论自释》中说：

问曰：若诸法不自生他生共生无因生者，为如何生？

有人问月称论师：如果诸法不是自生，不是他生，不是共生，也不是无因生，那是如何生？

曰：若计诸法有自性者，则定计为，若自生、或他生、或共生、或无因生，以更无余生故。

月称论师回答：如果认为诸法有自性生，一定就是自生、他生、共生或无因生之一，因为再没有其余生的方式了。

故计大自在天生诸法者，大自在等亦必是或自或他或共，其计大自在等因，仍不能出上说诸过。更无第五能生之因，以无余因故。由破四种分别妄计之生，即成立诸法无自性生。

月称论师又说：那些认为大自在天创生一切的人，仍然不能避免前述诸多过失，因为大自在天等也必定与结果或同一，或相异，或既同一又相异，总之是在“四生”范畴之内。除了我们破过的这四种性质的因，再没有别的能产生结果的因了。因此破除了四种生的错误知见，便成立了“诸法无自性而生起”的道理。

有自体才能有“生”，故月称论师说：一切诸法都没有自体的生与灭，简称“无生”。

曾有几位青年人学习唯识后，便非要讨论：中观派谈的“无生”怎么能破他生呢？

在讨论过程中，我提出一个问题：你知道“无生”是什么吗？

他们解释来解释去，说不清楚。

这里的“无生”不是特指某个境界，不是指开悟才能了解的道理。“无生”是说一切事物的基本形态、基本现象、基本特徵。一个瓶子没有自性的生，便称为：瓶子是无自体的出生过程，便说这个瓶子是“无生”。这里说的还不是证悟。

要将这个道理弄清楚，再来辩论宗派。基本定义还没弄清楚，怎么跟我们辩论？

颂词说：

由无自、他、共、无因，故说诸法离自性。

破尽了四生，所以说“诸法无(自性)生”。

世人厚痴颠倒，始见万象空花

再往下面是“破妨难”。

将四生破完了，有人还不愿意放弃，还提出遗留的问题进行问难。

问：既然诸法没有自性，没有自体生，那么世界上的众生，为什么会出现？既然你说没有生，也没有灭，世界上便不应该有人的样子，不应该有动物的样子，也不应该有山河大地的样子，应该是空空如也的。为什么世界上会产生这些东西？而且还很满：有人也有物，有环境也有内心，有仇恨也有情爱，要文有文，要武有武，什么都有。

月称论师怎么回答？

世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。

科判说：这是“明不现之因”。

既然是无自性，为什么无自性的情况不直接出现？为什么无自性的道理大家现在还暂时看不到？因为世间众生有着无始以来的浓厚愚痴，就像稠云覆盖晴空，不能见到天宇的真象，所以这些境界好像是有自性一样地颠倒显现，而不能直接显示无自性的真实状况。

“稠云”是很密集的阴云。就像阴云覆盖天空，厚重的愚痴覆盖着清净的心性，所以愚夫不能了解“无自性”的道理。无始浓厚的愚痴力就像遮盖天空的稠云，即便“无自性”的事实天天摆在面前，生活中天天都是“一切法无自体”，凡夫也看不见。

如由翳力倒执发、二月、雀、翎、蜂、蝇等，

如是无智由痴过，以种种慧观有为。

有翳病的人抬头看天，天上本来什么都没有，但他一会儿看到头发，一会儿看到第二个月亮，

一会儿看到一个团团圆圆的像孔雀翎，一会儿看到一个黑影，像蜜蜂又像苍蝇，一会儿又看到空花乱坠……同样，没有智慧的凡夫，由于愚痴过患的力量，用种种世间邪慧观察有为的缘起法，将无自性的事物都看做是有自性的。

其实，这些事物都没有出现过。没有智慧的人，便将这些都当成世界上真实有的事物了。在无自性的空间，立出了有自体的各种事物。要说仇人哪里来？自己安装的。恩人哪里来？还是自己安装的。五颜六色哪里来？都是自己装进去的。

前面曾说过：看颜色必生烦恼，用颜色你是画家。你得知道这些颜色都是你装进来的。《地藏经》开篇就用了《华严经》偈：

心如工画师，能画诸世间。

画家是你自己啊！无论你承认还是不承认，画家都是你自己。

虽然你是一位用颜色的画家，但如果执着得很，就变成了一个看颜色的凡人，就会有烦恼。虽然你是画家，你也会有烦恼，这便是人生的问题。虽然自己没改变过画家的身份，但依然只过着看烦恼的生活。

离痴业慧日破冥，灭分别智者达空

由于下根无智者不具备通达法界的能力，为了令他们明白取智慧、舍愚痴的要领，所以佛很善巧地说了十二因缘的法，说了“流转”与“还灭”两种缘起道理。说“流转”的道理：人如何从愚痴而产生生、老、病、死，最后生生死死地不停。又说了“还灭”的缘起：无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则一切取舍都灭。将这些流转的缘起与还灭的缘起都说出来，就是为了明示“一切法无自性”的究竟道理。

经典中，佛反复谈这一问题。《中观论颂》中，龙树菩萨作了总结：

业惑由分别，分别由戏论，戏论依空灭。

“业”与“惑”都是从哪里来的？都是从分别(概念的组织形式)，从自己的概念来的。

我们的分别天天都不停，今天有高兴的分别，明天有不高兴的分别。分别从哪里来？从戏论来。

戏论的特性是什么？游离，没有边际，也就是模棱两可，没有任何决断。

要想灭戏论怎么办？戏论从空灭。要想灭分别，也是从空灭。

《中观论颂》中，龙树菩萨将基本教规说得很清楚：“业惑由分别，分别由戏论，戏论依空灭。”

月称论师解释《中观论颂》时，也说了两句话：

世间诸戏论，皆以空息灭。

只有空性能息灭戏论。空性的道理如何能让凡夫接受？智者由说十二缘起来理解空性。如果实在一下子接受不了“空”，便将世间生灭理解成为缘起的生灭。思维缘起只有一个必然结果：通达空性，获得解脱。

说痴起业无痴灭，唯使无智者了达，

慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。

“痴起业”就是无明缘行的道理。“无痴灭”就是无明灭则行灭。也即两种缘起：一种生的缘起，一种灭的缘起。佛说生与灭的缘起，就是为让没有智慧的人了达无自性、空性的道理。而智者见佛说无明缘行的道理，不但能了达诸行空无自性，而且以通达缘起真理的智慧太阳，去除各种无明的冥暗。智者到达空性，实际也就达到了解脱。解脱成佛的果位，就是空性的果位；明白空性，也就自然得到果位了。

外难：既然胜义中无，为何名言中有

若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，

于名言中亦非有，故彼定应自性有。

在坚持四生观点者反复咎难的过程中，月称论师将佛说法的教规与出现于世的本怀，一步一步地透露了出来。

佛说法的目的是什么？“说痴起业无痴灭，唯使无智者了达，慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”因为能让人解脱，所以说“缘起”；因为能让人得解脱果，所以说“无自性”、“空”的道理。这不仅是道理，更是给人指出生路。

有人问：既然世间所有的生灭法、所有生老病死的事件与人物根本就是无自体的，就是没有，为什么在名言世间，这些根本不应该出现的东西还是出现了？如果色法在胜义中没有自性，就应该像石女的儿子一样——因为在胜义中没有，所以在世俗中也应该没有。然而色法的自性在世俗中有，所以也应该在胜义中有。

他们将“色法”与“石女的儿子”这两个概念等量齐观，认为二者性质一样，承认一者存在就要承认另一者，否定一者存在也要否定另一者：如果承认色法在世间显现，就应该承认石女儿在世间；如果否定石女儿的存在，也应该否定色法显现。

然而一方面，在世间绝对没有石女的儿子，连显现也没有；另一方面，有色法的显现。中观师

需要厘清两个概念，即“自性无”与“显现”。就“自性无”而言，石女的儿子与色法一样，在真俗二谛都没有自性。就“显现”而言，由于世人闇昧，对他们而言色法显现。也就是说，色法在真俗二谛中都没有自性，但在世俗中被看见，在胜义中不存在；石女的儿子也在真俗二谛中都没有自性，但在世俗中也不显现。这便是二者的相似与不同。中观师通过这一厘清来回答妨难。

以翳眼的譬喻回答妨难
有眩翳者所见境，彼毛发等皆不生，
汝且与彼而辩诤，后责无明眩翳者。

月称论师说：世间无的东西未必就不出现。举个例子，犯了翳病的人眼前本没有头发，没有天花乱坠，可是他就说眼前有这些东西。你先去跟他讨论，说：你眼前没有这些东西，不应该有，你为什么能看见？为什么只看见毛发，却没有看见石女的儿子？等你辩赢了他，再去问那些患愚痴病的人，为什么只看见自性不生的色法，却没有看见石女的儿子？

月称论师说：世间就是如此。有很多事情不真实有，但可以存在，这些便是“妄见”，它使这个世界丰富多彩(这便是我们所说的“色彩”)。虽然不真实有，但都可以存在，那是因为我们的习气。“无明眩翳”是根本原因。

中观师将前面这些问难一一地回答并反诘，对世间现象的问题做了进一步说明。

本来，有人因不理解四无生而提出：既然世间的一切都没有自体生，就不应该出现。而中观师举出了例子，说明可以有。

中观师进一步申述：
若见梦境、寻香城，阳焰、幻事、影像等，
同石女儿非有性，汝见不见应非理。

月称论师继续说：按照你的说法，梦是不真实的，该不该有？不真实就不应该有吗？但是谁没有梦？

广大沙漠中的寻香城，就是沙漠中的化城，是不应该有的吧？但有多少在沙漠上迷路的人都看见了，你说它“不应该有，不真实有”，它就不出现吗？

还有阳焰。在公路上，太阳很厉害，水汽蒸发时，我们看到路前方有阳焰出现。这是“不应该有”的吧？它不是事实，但也都出来了。

还有幻化师幻变出的人与事，就像变魔术一样。按你的道理，它“不应该有”，但它就是出来了。你能不同意吗？

月称论师还说：比如镜中的影像，人在这边，人像在镜子的那边。这是“不应该有”的吧？但镜子中有了。这便是世间现象的迷惑性，虽然它不是“真实有”，但是它“可以有”。

现实中看电影时，虽然演员、场景等已经没有了，但我们看得却很入迷，还是认为电影中的人和事存在。还有手机，一个人从台湾打来电话，他没有出现在北京，但是他的声音却在北京、在我耳边也有了。也是“不应该有的”，但他还是有了。

这便是世间的现象、假象。都不应该看到，却都能看到，都出现了。以上譬喻与石女儿一样，都是不生、没有自性的，但你为什么看不到石女儿，却能看到他们？这也没有道理吧？所以你先去向他们问一个“为什么”，再来跟我们争吧！

此于真实虽不生，然不同于石女儿，
非是世间所见境，故汝所言不决定。

针对妨难，中观师说，虽然事物在真实义中没有产生过，但并不意味像石女的儿子一样，不能在世界上被看见或找到。因此，你们的论证不成立。

中观师说，认为“凡是无生便不应出现在世间”，这件事也不能决定。世间的道理就是如此：在胜义上都是平等的，在世俗显现中不平等。世俗的显现中存在没有道理但出现的，也存在没有道理也不出现的，这便是不平等；在胜义中一概都不出现，这是平等。胜义中完全平等，世俗中不能平等，这是世间的现实。

所以，真实中虽然无，但名言中或有或无。有的是各种因缘生法，无的是石女儿。因为他是根本出现不了的，这是断无的一面。不能将世间的暂时假象都说成是断然无，都用断然无的标准去寻找其根据。石女儿与世间的基本现象完全是两回事。

因此妨难不成立，请关注“本来、不生”
科判云“彼故此因不定”：
如石女儿自性生，真实世间俱非有，
如是诸法自性生，世间真实皆悉无。

石女儿与色法是不同的两件事。一是断灭见，一是世间现象。世间现象可以承认，断灭的状态不能接受。本质与现象界“不二”的世间状态，与石女儿在世间的“俱无”是有区别的。世间与胜义之间可以跨界变化的此种普遍现象，称作“现空不二”，与“断灭”不同。石女儿属于

彻底断灭，属于断然无。世间现象与断灭有区别，因为基位不同，果位不能同。基位是指普通的世间现象，这个世间现象不是特殊的断然无的现象。所以说基位上有区别，与石女儿不同。

但就“自性”而言，在世俗与真实两个层面，我们都否认石女儿与色法有自性。并没有说色法在世俗中有自性，在胜义中没有。相反，我们承认色法与石女儿一样，在真俗二谛中都没有自性。对二者的区别是就显现层面而言的：一者在世俗中显现，另一者不显现。因此问难者对中观师的指责不能成立。

故佛宣说一切法，本寂静离自性生，
复是自性般涅盘，以是知生恒非有。
科判云：“彼故此因不定之教理。”
这里是用佛语来引出“无生”，引出本来寂静，没有杂染。
佛经中说：佛转妙法轮，宣说一切法，本寂静不生，自性般涅盘。

佛转的妙法轮宣说的所有法，都是本来寂静和不生的，自性都是般涅盘的境界。这里所指的“涅盘”与我们通常接触的名词有区别。“涅盘”包括有余依涅盘、无余依涅盘。

“有余依涅盘”是说，虽然进入灭定，但还有所依止，有所依靠；或受想行识的诸蕴中，还有最后的识蕴有所余，没有断尽。

这里所说的涅盘指彻底清净的涅盘，因为有余依涅盘仍有颠倒性，不是究竟的果位，也不是世间究竟的现象。阿罗汉所证的有余依涅盘中，还有残留的深细的习气，没有完全破除。他所见的涅盘，不是佛所说的真正的涅盘，还有颠倒作意的存在。有余依涅盘是极其微细的颠倒作意还在，所以它不是佛所说彻底的大中观见。

一个法如果有自性，才能有“生”；如果自性都没有，还有什么“生”？在此处，佛提出一个重要概念，在“自性般涅盘”之前，说“本寂静、不生”。自性既然没有，它怎么生？没有生，称作“不生”或“无生”。它的自体没有，你让它怎么出现？没有出现过，便称作“不生”。

若一法有自性，乃得有生。月称论师说“自性且非有，复云何生？”为了说明世间一切现象其实都是不生的，并不是前面无生而后面能生；也不是后面不能生，再往后面还能生；也不是后面的后面更生……

这里有两个词要注意：一是“不生”，一是“本来”。说“不生”，是因为既然没有自体，它的“生”就是无意义的，这便是“不生”。“本来”是什么意思？“本来”就表示一切事相在得到瑜伽师的瑜伽现量智慧之前，就是本来不生的。就是说，空性并不是证悟到的时候才是空性，世间的一切，你不证它也本来是空性的。

就本来的面目而言，修行没有多大的意义。当然，即便是佛，“修行没有多大的意义”这话也不能轻易对大家说。因为众生的习惯很严重，本来这些习惯还没有解决掉，再说“修行无意义”，那放弃就太容易了。我们有这样的习气，但是不能像这样去理解。

“本”字是为了说明，即便通过很辛苦的修行，最终得到了涅盘，所得的涅盘也是根本没有变过的涅盘。也就是说，得涅盘的全过程没有改变什么，只是清理了自己的习气而已，解决的就是自己这点事，对世界没有改变。

自性无生与名言显现不相违
科判云：“自性无生与名言显现不相违。”
如说瓶等真实无，世间共许亦容有，
应一切法皆如是，故不同于石女儿。
自性虽然无生，但能在名言中显现。这是中观师确定的道理。

有人问：既然没有生过，应该是没有现象的，它怎么能出现在这个庸俗世界上？既然没有这件事物，它还能出现在这个世界上，其合理性是什么？

月称论师回答：就像瓶子等色法，虽然在真实胜义中本不存在，但在世间共许的名言中也容许为有，应该对一切法都这样假立。所以胜义中所谓的“无自性”，根本不同于石女儿的“绝无”。

这里，月称论师提出了一个名词：“假立。”我们通常用的词是“假定”，月称论师此处用的词是“假立”——用假设的方式来建立。

想想，如果所有的分别都只是概念的组织形式，如果外境的显现都只是虚妄执着，那有什么不是假立的？全都是我们内心大胆而用假定的方式建立起来的事物。所以，你们提出的问难不能成立，因为“假立”可以让世界的一切都得到显现。不管是有智慧还是没有智慧的人，世间万象都能在他面前以“假立”的方式出现。也可以说是“假有”，依假有的形与假有的实体，可以出现。

有没有例子？有。就像在镜子中的影像，也是假立的。镜子中的你肯定不是真的，但你能出现在镜子中。假立的房子、假立的柱子、假立的环境、假立的梦境、假立的种子、假立的芽，这

一切都可以出现。就像佛用神通变出来似的，世界上通过“假立”的方法什么都能出现。

但修行人是反过来的。就咬住“世间一切都不可能有，一切都不是真的”，直咬到随许世俗尽，到了那时，就真的能见到空性。所谓修行就是，与此种“假立”反其道而行之。
《中观论颂》中的一段文字就是来说明这个道理的：

如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。
破除四生，成立缘起生

这里便要作总结了，一切诸法都是缘起假立而出生的，都没有自性生。“诸法”包括无情器世间的所有事相以及有情的所有生命。所有的诸法都非自生、非他生、非共生、非无因生，更非大自在天生。

然而，月称论师不许世间现象灭绝。如果有人说“一切世间现象都不让它产生，不让它临时有”，月称论师坚决反对。因为一旦让世间现象就按照它的真实面貌，一切都不出现，这个世间便是一个颠倒的世间。基本的世间规则就是世间一切会显现。

月称论师随许世俗有着莫大功劳。因为不随许世俗就不允许世间现象出现，是灭绝世间的，那是彻底的断灭见。

所以，应该允许因缘和合地、假立地、无自性地发生。世间的一切都是以假立的方式，因缘和合而无自性地发生。“世间万法都是因缘和合无自性地假立而生起”，这话太长了，怎么办？砍掉几个字，只剩三个字——“缘起生”。由此成立“缘起生义”。
下面是“不生四边故诸法缘起生”：
诸法非是无因生，非由自在等因生，
非自他生非共生，故知唯是依缘生。

结论摆出来了，这是通达缘起生的必要途径：理解诸法的生起，不是无因生，不是以自在天等为因，不是自生、他生、共生，只有依缘生。

“依缘生”的特性是什么？“假立”。因为是假立的，所以没有各别的自体。因的部分没有自体，果的部分也没有自体。

假立有假立的规则，便是所谓的“毫厘不爽”：怎样假一个因出来，就怎样假一个果出来。虽然都是假的，但不能假错位。若假错位，便成真的了，就成了执着。

如果因果是平等假立的，那么缘起生可以成立，这是健康的。如果因和果错位了，就会有麻烦。比如，你在因位借的500块钱，果位只还了200块钱，就会有一个300块钱的实有债务跟随你的来生：还钱！

既然是假立的，便要遵循因果法则，要知道：虽然是假立的，但因果不爽。因果不爽靠“假立”来成立。
缘起理能坏一切劣见
科判云：“赞缘起理能坏一切劣见。”
由说诸法依缘生，非诸分别能观察，
是故以此缘起理，能破一切恶见网。

这是通达缘起生的作用与功能，如何能用最有效的方法来通达缘起生。已经确定了缘起生是世间的现实，是世间的真实状态，但我们都看不到。佛因为看到了，所以成了佛，并且有无量功德。那我们也要看到，若不看到，不仅没功德，还有麻烦。怎么办？要通达缘起生，将世间的基本道理看清，看到世间的真相。真相大白，我们就解脱了，证果了。

唯由“缘起”的道理，诸世俗法才能成立。这不是由其他道理能成立的，也不是自生、他生等诸多邪分别所能观察的。因此以这种缘起道理，便能破除前面说的自生、他生等一切恶见网。

离开恶见网的最有效、最有力量的方式便是离开分别念。离开了分别念，便离开了各种恶见的网，断除了世间执着的根。世间执着的根、世间的恶见网、世间的所有戏论都来源于一种力量：分别念。“决定胜”最大障碍是什么？是分别念头没解决。

世间的一切是缘起生，它是非一、非异、非自生、非他生，而要破掉一切断见、常见的网络，最解决问题的办法便是“离开分别念”。

事实上，这首颂词是指出修行的诀窍。《入中论颂》虽然看起来是用文字平白地向前铺叙，但实际这便是最管用的方法。如果弄清楚了这个道理，用任何一种修行方法，都能得到这一修法的精髓。意识的形态

前面分析过“执着”，这里所分析的是“分别”。前面解释过，“分别”即“概念的组织形式”。我们的心相(心里的形象)、心里概念的组织结构，是说我们的意识已然形态化，它有个模

样，偏红或偏紫，偏于感性或偏于理性，偏于动或偏于静，这便是我们的“有色眼镜”。既然心里的意识形态是如此，看到事物的反应便会与它类同。分别的念头便是意识心的形态，每人都有一个形态。而月称论师赞叹“缘起理”能破除分别念，破除这种固有的形态，而变成没有形态。

就像金碧峰禅师当时遇到鬼，因为他有贪着，鬼一链子就将他锁住了，说：“你跟我下地狱坐几年牢吧！”结果禅师下定决心，一下证入空性了，鬼到处找却看不到他，他看得到鬼。鬼找不到他，垂头丧气道：“阎王爷让我来抓他，结果抓也抓不到，这人上哪去了？”这时只听虚空中传来：“要想拿我金碧峰，除非铁链锁虚空。”你的铁链若能将虚空锁得住，就能抓住我。我没有分别了，就跟虚空一样。

月称论师在那烂陀寺讲说《入中论》时，便显示那样一个状态：人没有了，法座上声音还不断向大众传来。显示的便是无自性、无自体这一道理。这是一个以譬喻的方式来做的显示，虽然是个奇迹，但也是譬喻的方式。如果是真实的情况，肯定连声音也没有。但若声音也没有，这个譬喻众生就受用不到了，所以还让大家听点声音。

本无自性，何来分别

这里，“认定观察之果”的科判下有一个“除分别念之理由”。对应的这首颂词，也可以说是成立分别念本来不生：

有性乃生诸分别，已观自性咸非有，
无性彼等即不生，譬如无薪则无火。

有自体才能生起自生、他生、共生、无因生的“分别”念。可是由缘起的道理来观察，一切法都没有自体，所有的分别实际没有所依的基础。分别基础，从根本上，在前面破的时候已经被铲除了。没有分别的基础，所以我们的分别念是不生的。就像没有了柴薪，哪里还能有火？这个“薪”就是我们砍的柴，这里譬喻自性。“火”是譬喻自他的各种分别，譬喻概念的各种组织结构，也是譬喻我们心的形态。

分别念既然不生，为什么现在还有念头在转？突然看到眼前有一个人，脑子里蹦出一个念头：“这人太可恶了！”看到眼前有一件事，脑子里蹦一个念头出来：“啊，我很喜欢这个！”“可恶”与“喜欢”到底是哪里来的？为什么当那个场景出现时，念头便出现？不是自生就是他生吧？到底是怎么生的？

月称论师说：它没有来源，没有生过。这是顺应着前面以往的业力，在对外境的时候让识显现出来了，假立了一个识。它的目的作用就是产生后面的一个识，其实没有意义。它不是真正的我想怎么样，那不是你的那个“我”。我们所说的这个“我”事实是没有的，他只是前面一个业推动了一个力量，在外境的触发之下产生的一个临时的心理影像，我们将这个东西当成“我”。我高兴、我不高兴，其实就是那个虚假影像的高兴与不高兴。但是我们的人生基本都是跟着这个虚假的影像去办事。这个虚假影像高兴办什么，他就去办什么，不高兴办什么，他就死活都不干。

但月称论师这里，就像拨火抽薪一样，说：虽然分别念头表面上有了，实际这个分别念并没有发生，只是个假象在这里晃了一下，不是真正有一个分别念，分别念头根本就没有。“譬如无薪则无火”，就像根本没有柴火，哪里产生的火？心识根本就没有产生过，哪里来一个分别的念头？这个念头实际上是没有的。

如果一位自称有他心通的人，看你现在在动什么念头，不要担心被他看到。要能看到你的心里在想什么，他首先得认识空性，证悟空性。如果证悟了空性，他为什么还有“你的这个念头”出现？这就说明他没证悟空性，没证悟空性说明他没有“他心通”。所以不用担心，我们虽然是凡夫，也照样有他摸不透的。

以观察缘起之行，得灭分别念之果
龙树菩萨等地上菩萨说：由观察十二因缘，观察生与灭的因缘，灭分别。

如果通过前面破四生，还灭不掉分别念，那就去想因缘的事，就去思考生与灭的因缘的事情，这个分别念头就被破除了，分别的形态就被破了，就没有烦恼了。没有烦恼就得到了解脱，就证悟了你想要证悟的果位。证悟了果位，你就看到了这个世界上到底是怎么回事，就看清楚真理了。能看清楚这些真理，缘起生的作用、价值即产生了。

异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，
智者说灭诸分别，即是观察所得果。
灭分别是这里观察的结果，也即获得解脱。

异生凡夫不能了解前面所说的诸法法性的道理，都被无始以来的分别网所束缚着；如果能寂灭分别，就能解脱网缚而得到安乐。所以智者们说破尽一切分别见，便是中观正理观察所得之果。

能直接契入空性，便直接契入；不能直接契入空性，要分析执着的来源。执着就是因为有分别，分别怎么解决？来思考因缘生法的问题，来了解缘起生的道理。

了解缘起生的道理，不是刚看了一遍知识，便马上得到受用，而是要经常看一看。因为我们的

心不大听话，看第一遍时，当时记住了，事后马上就忘。第二遍看了还不行，还要看第三遍。所以说，经需要常常“念”。念经是让我们恢复正念，刷新正念，让我们将烦恼刷新掉，将习气刷新掉。“刷”了才能“新”，要经常去刷新。

所以“智者说灭诸分别，即是观察所得果”，刷到了最新的程度，缘起生的一切，真相现前，我们就获得解脱果位了。

第三十二讲 立了别识破辨别识，佛门未来待教规

无宗之宗破诸宗，显真理故何过咎？

灭分别是观察缘起生的重要成果。“分别”是众生不能解脱世间的一个重要累赘，这是一个人人都背在身上的包裹，很沉重。若能直接领悟一切法没有自体性，那就直接领悟；若不能直接领悟，目标就是破除分别，用的方法是观察缘起生。

从“无生”推出了“缘起生”，这是进入无生的一个有力台阶。在古代，留下了许多关于缘起的论着与赞颂。包括龙树菩萨，到晚年还在赞颂缘起。

下面是“认定观察之果”中的“果需观察因”。首先是“观真实义无误故应观察”。

论中观察非好诤，为解脱故显真理。

这里就认定了观察的果。

观察这件事，拿什么做标准？拿“缘起生”的道理。

观察的对象是哪里？是我们的人世间。

观察的理由，或者说，造这样一部论，从头辩论到尾，从前观察到后，到底为了什么目的？此种观察与争论有没有什么意义？这里回答说：有，观察与辩论并不是因为喜好争论。

《中观论颂》中，曾以非一、非异等方式，观世、出世间的诸法，包括观佛早年说的佛法，说他们都无自性。但目的并不是为了破除这些法。佛早年说的，为什么到了中年要破呢？不是为了破除诸法，而是为了破除对于这些法的实有知见。不是为了破法本身，而是为破你对法的执着。因为这个法前面用过，现在该舍掉。

所以《金刚经》中说：

法尚应舍，何况非法？

“舍”不是舍所有的法，是舍现在已无实际价值的法，舍掉不再起作用的部分，留下现在能起作用的。不是为破法的本身，而是破对于法已经生出的执着。

“说法”是件很为难的事儿，佛很为难，诸大师也很为难。你说“不生”，大家执着断见；你说“缘起生”，大家又执着常见。你说这边，他执那边；你说那边，他执这边。所以此处，为了令众生得到解脱，月称论师以大悲心显示真理，并非为了显示个人辩论智慧，而是为了将真实相(真实事相)展示给众生，使其不再去轮回与遭受痛苦。

反过来，与月称论师争的这部分人，不断提出的这些问题，恰恰显示出他们对“缘起生”的不能接受。

月称论师说：你们这就没有大家风范了，我是为了“显真理”，所以不停地进行辩论。你们却说我爱好争论。我不是为了“好诤”。显示真理时，你们的这些说法如同蔓草挡道，不得不除。既然是不得不除的，我除掉它们能有什么过咎呢？

在《中观四百论》中，提婆菩萨便曾总结佛说法的意图：

诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。

诸佛虽是无心的，但他也说法，而将一些外道论摧灭了，佛倒没有“摧毁他论”的行相，没有摧毁他论的所见，但是，外道论自己坏掉了，因为他们不符于正法。佛说了正法以后，外道论自然就放弃了。

可见，这里不是为了争论，更不是为了显示聪明而辩。

曾有人评论说，这部论在历史上出过问题，太虚大师曾对《入中论》做过评价，说月称论师“好争论”。我相信月称论师在公元7世纪时，便已回答了这一后人提出的问题：我不是好争论，而是“为解脱故显真理”。月称论师这是为了救众生啊！

若由解释真实义，他宗破坏亦无咎。

若说“你是为了建立自宗”，我们自宗没有“宗”，没有一个定型的理论，只要符合佛陀般若正见的，便是我们的“宗”，没有所谓的“四理论”、“五理论”。但是，你若有不符合佛正见的部分，我们能看出来。为什么？因为我们有正见的原则在此。

因有功德故，理当去辩论

我们这一个宗，不是你们前面所说的“好诤”与虚妄分别，但回过头来，可以帮你们去除虚妄分别。

你看，你喜欢自己的见解，不喜欢他人的主见，当下便是分别心了。这分别心对自己是贪，对他人是嗔，一时具备两种念，是生死之因。我们前面的观察的确能帮你速得解脱。如果说辩论的意义与价值，最直接的就是展现在你身上，就像日光除去黑暗一样。辩论与观察不仅没有过

失，而且有巨大的功德。
“认定观察之果”大科判之下的“具功德故应观察”：
若于自见起爱着，及嗔他见，即分别，
是故若能除贪嗔，观察，速当得解脱。

若爱着自见、嗔恚他见，当下便是系缚的分别心；若能除掉这种贪着自宗、嗔恚他宗的分别，而以正理观察，则可速得解脱。
每下而愈况，于平常用心处见道

至此，法无我空性的障碍已彻底扫除了，以理抉择法无我空性已说完。“法我”的“我”到底是什么？就是前面的障碍。不要认为这种说法是错误的，一点都不错，“法我”就是前面涉及的这些障碍。能解决它，法无我空性便现前了。法无我空性不现前是什么原因？就是因为所学的这些障碍。那么我们现在学过了，为什么还不现前呢？因为虽然学过了，但心里的这些小毛病还舍不掉。

法无我空性的抉择虽很高深，但为何都依生活常见的事物论证说明？这是个很有趣的问题。研究人无我空性时，举的都是很现实的譬喻。法无我空性临近终极抉择，属于甚深习气的抉择，为什么选择这些日常生活中的基本知识？

其实在用心时，人同此心，心同此理。再高的人与再低的人，用的都是生活中的智慧去解决问题。解决最高深的问题与最基本的问题，用的都是这现前的念头。所以在现前习见的知识范畴中找来依据，解决问题，哪怕是最高深的智慧，你也得用这些。

这是个简明易知的选择处所，随处可见，便随处可用。前面说过的“每下愈况”、“平常处见道”，就是这个道理。

在平常处，我们解决问题。抉择深妙智慧时，解决问题的也还是平常思维模式，还是平常道理。到了那时，念头还是平常心。不管多高深的坎儿，最终过坎儿的还是平常的小思想。因为只要没有彻底成佛，用的都是平常心，那么我们就用平常心。
用这种方式，我们已轻松渡过难关——抉择法无我空性现已结束。
别破唯识之密意
表32-1 别破唯识之密意
表32-1 别破唯识之密意
只为遮除识，暂时建立识
这里需要讲几个问题，虽然不是月称论师原论上的，但应单独摘出谈谈。
1.别破唯识有密意：可以暂时建立实有能知的“识”。
即：为了遮除能知之“识”，可以暂时建立实有能知的“识”。
因为：在以理观外境为空时，同时其能观之“识”即已成空，故其事实成为，因为要遮它，暂时建立它；因为建立它，即遮除了它。
所以：建立暂时实有的能知识，便彻底遮除了能知之识。

别破唯识有一个密意：可以暂时建立能知的“识”。既然说到“暂时”，那么就要看看这个“建立”到底有什么作用。这也是唯识派立宗的原因所在，也是佛当年在《解深密经》与《楞伽经》中说出“如来藏”与“依他而起”等道理的原因。

原因是什么？建立能知的“识”，是为了遮除能知的“识”。不建立能知的“识”，并不说明你就能遮得掉。是以暂时建立实有的能知“识”，来遮除自己这个能知的“识”。可以说这是种“以楔出楔”的方法：以前有个木楔将这儿堵住了，现在打一个楔进去，将前面的楔顶出来。

当然，这个建立要有技巧，要能收能放——将其建立成为暂时的，别将其弄假成真。只要遮除了所知，这个能知“识”便可舍弃。

在以理观外境为空时，同时能观之“识”也就变成空性了。所以，事实便成为：因为要遮它，我暂时来建立它；因为建立了它，我便能遮除它。所以，暂时建立实有的能知“识”，便彻底遮除了能知的“识”。

能知“识”的建立，就是为了解决这一个问题，这是目的所在，但唯识宗也不能明说。明说了以后，别人会说：“既然不想要它，你单独说它干吗？”

所以说“别破唯识有密意”，“密意”便是为了遮除“能知之识”。暂时先建立它，便有了遮除它的方便。

用汉语说简单多了，就是“以楔出楔”。木楔打得太实拔不出来，后面钉一个进去，重新建立一个，把前面的剔出来。结果是后面也不实，都剔出来。
唯识与中观的了义标准不相违
2.唯识与中观的了义标准不相违背。

理解这点甚难，不在这里几乎不可能讲到，所以说“此义非余有”。唯识与中观的了义标准，

是唯识与中观两大宗派产生根本对立、不可调和的主要原因。你说这种标准是了义，我就说这种标准是不了义，两边就有争执了。

有云：初转法轮、三转法轮不了义，二转法轮为了义；

有云：初、二转法轮不了义，三转法轮了义；

有云：不依转轮初后，以三相定夺。一相者，遗余密意；二相者，另有所为必要；三相者，直接妨害另外的了义。具此三相，是不了义。

有人说，初转与三转法轮不了义，二转法轮才了义。这种人通常都标榜自己是学中观的，说“我们现在讲的是中观见”，将初转与三转法轮都说成是不了义，甚至三转法轮的如来藏也不许说，只有彻底的空才是了义。

有人说，初转与二转法轮不了义，尤其后来唯识宗的学人说：“三转法轮的唯识才了义，二转法轮对如来藏交代得不清楚。”

西藏的论师常研究《辨了不了义论》，他们也有一种对“了义”的确定标准。在三转法轮中，不依据初、二、三转法轮的先后，而以另外的标准来确定是否了义。这里说“以三相定夺”，符合这三点之一便是不了义。

一是“遗余密意”：不能概括其他密意。

二是“另有所为必要”：此种说法还为了指出另外一种更深的道理，于是说明此种说法并不彻底。

三是“直接妨碍另外的了义”：比如，此处说这一说法“了义”，但若指出另一了义说与此不同，相互之间有违背，那么便说明此“了义”不够了义。因此，任何一种了义说都可检验此说是否了义。

密意已说完，不是另有所为或直接妨碍另外的了义，如果具备这三个条件，或具备三个条件中任何一个，便属于了义。

这是西藏最原始的宗派间确定了义的标准。

《入中论》这一宗如何确立“了义”与“不了义”的标准呢?

龙树菩萨的中观与无着菩萨的唯识，这两派是我们确定了义的宗派。他们用二谛建立互不相违的方式，将两个宗派的了义与不了义确定成为一致的。

在他们完全建立互不相违的二谛之前，其他宗派互相的矛盾很多。而在中观与唯识这两派中，除了龙树与无着菩萨两人神交的过程中，他们确定的了不了义的标准是一致的以外，他们的后人也有很多不一致。

而龙树中观与无着唯识，则因二者的二谛建立互不相违，故其二者的了义标准也不相违。

因为建立二谛的方式融合，所以他们的了义标准也得到融合。他们建立的二谛可以相容，所以他们了义的标准也可以相容。

这是在终极层面，本宗确立的中观与唯识在了不了义问题上的共鸣。

以中观唯识二谛建立不相违为基础

首先来看胜义谛与世俗谛是如何不相违背。此前讲过这一内容，现再回顾一下。

表32-2 二转与三转法轮胜义、世俗二谛不相违

表32-2 二转与三转法轮胜义、世俗二谛不相违

首先关于大空性，即所说“空”的这一部分。《般若经》中所讲的多是大空性，同时提到了一些所谓“现”(显现)的部分。即便是如幻的显现也是显现，所有显现的部分都归入世俗谛。没有如幻显现的部分就是纯粹的大空性。

所以，二转法轮确定的了义很直接：任何显现都不算大空性，都不算胜义谛；胜义谛中没有任何现象，没有任何有情世间，也没有任何器世间。

你说净土有黄金，这也不符合大空性。为什么？因为大空性不能有现相，所说的净土这个结构就不符合大空性。所以，说净土是佛打造的世界，这也不行，也只是属于世俗谛。对于二转法轮来说，西方极乐世界的构造，它的七重行树、八功德水……都是世俗谛，不能算胜义谛。

在二转法轮期间，佛没有说西方净土、东方净琉璃世界属于般若正见所允许的范围。二转法轮时说：“所谓西方极乐世界者，即非西方极乐世界，是名西方极乐世界。”那是假名，如果现在让佛来说这个问题，也还是会这么说。

为什么？因为这些都属于世俗谛。属于世俗谛的清净名言这一部分，这是二转法轮与三转法轮谈法不同之处。清净名言在三转法轮中就是胜义谛了，佛的净土是胜义谛的所辖范畴，但到了二转法轮中就一定是世俗谛。

为什么二转法轮要单挑出大空性作为胜义谛，而不将清净名言也包含进去呢？因为清净名言会带来另外的问题——不清净的名言。二转法轮首先在一体两面的大空性与如来藏光明中先说一面，但这面必须得说干净，不能拖泥带水，得说彻底了，另一面才能同时兼得。

所以，虽然只说了大空性，而说清净名言、如来藏光明是世俗谛所摄，但等到你得到了掌心时，掌背能不跟着你走吗？虽然批评清净名言，说“佛来佛斩、魔来魔斩”，说“所谓的净土都是假名，是无意义的”，但事实上，大空性具备了清净名言的另一面(如来藏)功德。虽然具备了它，但总在批评它。

就如你总在批评手背，赞叹手心，但你赞叹手心时，手背会不被跟着赞叹吗？不会，手心手背是一体两面。有的批评只有批评的意义，有的批评是赞叹的意义。

我们平时为人处事也都有这一套。想“赞叹”某人很漂亮，怎么说呢？“某某啊，你比街上那个丑八怪漂亮多啦！”一听就知道，这是在批评他。但是回过头来，赞叹他也有办法，用批评他的方式赞叹他：“某某啊，你这人写的诗就是不行，就比李白的诗差一点儿。”这是多好的赞叹啊，意思都在这儿。

可以只说大空性，同时兼得清净名言，还不提清净名言。这是二转法轮时佛常用的方式，也是其“基本教规”。

到了三转法轮便不一样了，大空性的事情很少谈，就谈清净名言，常常在讨论清净名言与不清净名言的区别，说清净名言就是胜义谛。但名言如何能清净呢？能清净，还是因为去除了不清净的东西，获得名言上的大空性的成分，才能有清净名言。所以这里，胜义谛将大空性给框进去了。到了三转法轮的时候，说如来藏从来都不提大空性，但能有这个如来藏，能没有大空性吗？一定还是兼得的。

所以实际上胜义与世俗二谛，两次转法轮是不相违背的，只是说法上有区别。区别在于，二转法轮的时候，挑出了“手心”这一面，说明白了；三转法轮挑出了“手背”，将手背说明白了。但要注意原则，就是要说得“明白”，说“彻底”，否则不能起到彻底引证学人进入大空性与如来藏不二境界的证悟作用。二转法轮说得彻底的是“大空性”，三转法轮说得彻底的是“清净名言”，需要谨慎了知。

二、三转法轮，各自有对空性、不清净名言、清净名言的定义。合并到一起看，则是对三者做出了符合自我宗派依据的概念转换：大空性在三转法轮不了义(非圆满的胜义谛，不是胜义谛的全体)，但在二转法轮却是了义(胜义谛的全体)；清净名言在二转法轮不了义，但在三转法轮却是了义的，因为其中已包含了大空性。彼此之间，形成鲜明的定义交换，用现在的话说，叫做“替换概念”。

既然将大空性说明白了，那么清净名言得到了，如来藏光明已经有了。既然三转法轮将清净名言说彻底了，那么大空性便得到了。都有一面可以不说，但是一定干干净净得到，不会再拖泥带水。这就是二转法轮与三转法轮的高明之处。

二转法轮与三转法轮的了不了义一致——以“现分、空分”与“实相、现象”确定大空性与如来藏光明了不了义

虽然有这么高明，但我们拿过来，用这些框架来确定了义与不了义的时候，要注意哪些方面呢？

如何按自宗方式确定了不了义呢？以“现空”方式来分。即：所有“现分”所说以世俗为主的法义皆属“不了义”，所有“空分”所说以胜义为主的说法皆属“了义”。这是二转法轮的划分。三转法轮，则以“实相、现相”方式来划分。凡“实相、现相”不同则为世俗法，是不了义，凡“实相、现相相同”是胜义法，属于了义。二转法轮了义法称为“大空性”，三转法轮了义法称为“如来藏光明”。

如果按照自宗的方式确定了义，在二转法轮的时候，是用“现”与“空”的方式来区分什么是了义，什么是不了义。“空”是了义，“空分”是了义；“现分”是不了义。
“现分”是说显现。二转法轮中，这些都属于不了义。“大空性”属于了义。

二转法轮区别了、不了义的名词是“现分”与“空分”。“现分”是说有所显现，有一个影像出现，有影像出现的都属于不了义。
“空分”，没有任何影像出现，属于大空性的，属于了义。
这是二转法轮了、不了义的分法。(详见表32-2 二、三转法轮胜义、世俗二谛不相违)

三转法轮了、不了义的分法，就是“实相”与“现相”的区分。不清净名言属于“现相”，就是常说的“现象界”；清净名言属于证悟以后的“实相”。

三转法轮说，当“现相”向“实相”靠拢，完全合并到“实相”中去，那就是了义；如果“实相”与“现相”没有合并，依然还是分着家的，那就属于不了义。

因为，三转法轮中，如果实相与现相合并了，那么实相中就有大空性；如果实相与现相分家了，那么实相中就没有大空性。为什么呢？因为只有大空性才能解决不清净名言，只有大空性才能将不清净的名言现相处理掉。

所以，合并了以后，就没有不清净名言了，就只剩下大空性与清净名言，这是三转法轮的胜义谛。也就是说，三转法轮的胜义谛其实需要两个条件：大空性与清净名言。它的了义有大空性与清净名言这两部分。

二转法轮的了义是胜义谛的大空性。了义的部分虽然有大空性了，但单独干净的大空性是解决掉了不清净显现部分，所以清净名言自然也就随之而来。

因此，三转法轮与二转法轮的了义都有大空性与清净名言。所以，它们的了义是一致的。

它们的不了义也是一致的。为什么呢?

因为它们的不了义都与不清净的名言有关。不清净的名言没有归拢到清净名言中，就是三转法轮的不了义。不清净名言仍然有显现，正所谓不清净名言在，清净名言也在，在这个时候，它也是二转法轮的不了义。

所以，二转法轮的不了义与三转法轮的不了义也是一致的。二者都是因为清净名言与不清净名言没有合并，才分家了。

般若大空性与如来藏光明同为了义

所以，在佛陀三转法轮中，二转、三转两次说法各有其核心。二转法轮的核心是空分大般若；三转法轮的核心是“实相、现相相同”的如来藏光明；其核心即是各自的了义，此外的方便说是不了义。

且由于二、三转法轮各自的二谛标准完全相融，所以空分大般若与如来藏光明，这两次转法轮的了义也是完全相同，相互平等，皆为了义。

所以，二转法轮虽然与三转法轮辨别了不了义的方式不同：一个是用“现空”，一个是用“实相现相的合并与不合并”，但结果实际是一样的。二转法轮的了义就是三转法轮的了义，二转法轮的不了义就是三转法轮的不了义。

在此点上，因为建立二谛的基本规则互相融合，所以二转法轮与三转法轮了不了义的标准是完全一致的。

月称论师以后，我们通过交叉阅读法尊法师的汉译与不败尊者的科判而得到这么一个确定方式。在中国历史上，尤其近代，辩论激烈的几派是不可能得到此结果的。

一般的学者都会认为，近代以来，唯识与中观之间的矛盾是不可调和的，彼此水火不容。我要灭的，你要立；你要立的，我要灭，绝对是相反的。但我们基本上保持着温和的、和谐的、发展的态度，让这两个宗派牵手和谈。

相信通过前面对于中观的学习，这种牵手和谈是一个千古美德，让龙树菩萨与月称论师在常寂光明中破颜微笑。这是理想，人的问题还是要由人来解决，如果由人的问题导致了矛盾，就由人的努力来导致和谐。现在建立和谐的时代也到了，佛教也要和谐，这里建立了这个和谐以后，大家心里有个和谐，知见和谐了，所逢无碍，这是将来的收获。谁能所行无碍啊？自己内心中没有斗争，没有争执，这样的人才能所行无碍，到哪里都能化解矛盾，解决矛盾，最后让所有的矛盾变成功德。

二转法轮的了义称为“大空性”，或“大般若”；三转法轮的了义称为“如来藏光明”，二者就是手心与手背的关系。

在佛的三转法轮中，提出了“如来藏光明”的概念。二转法轮是空性、般若正见。这三次转法轮，可以说二转法轮、三转法轮的说法都各有其核心。二转法轮的核心是空，就是空分的大般若见，这是了义的。三转法轮的核心是实相、现相相同的如来藏光明，实相、现相合并了，这个如来藏光明是了义的。

除了以上两次转法轮的核心以外，所有方便说法，都是不了义的，这两个核心就是了义的。而且由于二转法轮、三转法轮各自的二谛标准是完全相容的，所以空分的大般若与如来藏光明，这两次转法轮的了义完全相同，相互平等。

“破性显相”与“破相显性”的真实义

汉地佛教的传统中，人们将中观、唯识的相互关系归结为：“中观破性显相，唯识破相显性”，以此作为二宗究竟了义教法的简洁归纳。在终极了义的佛性上，其两面皆为了义：皆不再有密意，也不再互相妨害。虽然佛性的另一面表现了不同的特质，但两面都已经各自彻底而无假名。中观离了两种名言，见到空分的大般若，虽弃清净名言，却不妨由空分般若兼得清净名言，故说是“破性显相”；

中观是“破性显相”，唯识是“破相显性”，这两句话不能放在太浅的地方去理解，“中观只是破三自性，唯识只是破一切外境”，没有这么简单。如果想要透彻理解，还是要到《入中论》这一体系内来理解。祖师大德们说得高明，说得简洁，但要理解它，却颇费周章。

在终极了义的佛性层面上，两面都是了义的。空性见这一面是了义，如来藏光明的背面也是了义的。所以这两面各自都没有密意，正面不会妨碍反面，反面不会妨碍正面。虽然佛性的另一面表现了不同的特质，是光明与功德的那一面，但是两面都已经各自彻底了，各自都没有假名的概念。

所以，中观离开这两种名言以后，见到了空分的大般若。这时虽然放下了清净名言，却由空分般若兼得了清净名言。因为这个原因，就说“破性显相”，这是中观的所得。

唯识令不净名言向清净名言合并，虽然执取了清净名言不谈般若空分，却不妨由清净名言而兼得自己另一面的空分，故说是“破相显性”。

这就是“中观破性显相，唯识破相显性”的合理的解释。但这个解释要拿到我们现在的语境中才解释得通，没有这一前提，想解释清楚这两句话很难。也不能老当话头参，总要有个理由说明它就是个真理，所以做以上的解释很有必要。

下面这个问题，是由唯识的“识”字引申的探讨。

文字正本，义理清源

3.

月称论师将唯识列入法无我所破，呜破汉地唯了别识派千古奇冤。佛经翻译的问题，导致佛教发展两条必由之路。

其一是文字结构问题，其二是思想结构问题。文字结构出错则导致翻译名相定义混淆，思想结构出错则导致教义解释偏差。两条必由之路，即是要将此二者都正本清源。但这正本清源工作都无法独立完成，互相推助则行之有效。

现在有一部分人热衷于考证，认为从文字结构上能将教理思想结构的问题都解决掉，而有一部分人又偏重于教理的互相推演，认为能将文字翻译的原始问题克服掉；实际上，独立地去完成其中任何一个问题都会有困难。

如同在考古界，完全依赖于仪器去检测文物，颇为专家级的“老行家”所不齿，因为以有限眼光所执着的有限呆板的检测手段，容易有漏洞。但回头来说，文物专家仅靠眼力也不够，毕竟世界上还有看不懂的东西，所以也不能完全否定检测技术所起的作用。

佛教中也存在这个问题。学者胡适说，虚云老和尚的父亲是否作过福建知府有待考证。但这个问题研究清楚了以后，对于虚云老和尚是一位大德到底有什么妨碍？没有妨碍的问题，研究一大堆干吗？

但实在讲，现今佛教发展也存在着另一个偏差，有些法师确实缺乏面对证据的客观态度，一味凭空推演，将教理说得不符合实际，空想的多，这也让人看不起。

所以，对于文字的考辨与对于义理的推究齐头并进才可解决问题。

此点在中国的文化史上同样是个问题。古代的文字学称为“小学”，“大学”是经学。学经典的，学好小学还不够，还要学义理推演。但是，如果学义理推演的人没有听过《说文解字》，没有弄清楚中国汉字的基本结构与来源，这个义理推演能不能靠得住很成问题。想当好一位学问家，要兼备两方面的眼光。

区分“辨别识Vij?āna”与“了别识Vij?apti”

比如：我们破“唯识”的“识”字，翻译上的问题导致教义不明。

梵文有两个识，都被玄奘大师之前的译师译为“识”。一个是在普遍层面上，很粗浅，对所有法执为实有的Vij?āna辨别识；一个是在法性临界层面上讲，自明自知的Vij?apti了别识。前者是脱离善取空性而内六根外六尘相对而起的辨别作用，能取与所取分明，后者是自证分自体及功能同体作用而以心为主遮所知境的自明自知。

唯识的这个问题，说它是“千古奇冤”还真不错。现在，我们依据月称论师在法无我空性部分来破唯识，现出这个问题的原形。

Vij?āna是普遍意义上讲的很粗浅的识，第一识、第二识、第三识、第四识、第五识、第六识、第七识，所有的这些都称为识。这个“识”是大众通用的，不是修行人说的。眼也是一个识，耳也是一个识……印度古代的人都是这样称呼的。严谨地说，梵文的这个词翻译过来称作“辨别识”。只要能分辨，能知道赤橙黄绿青蓝紫，能辨出其形相，都称作“辨别识”。

Vij?apti是在法性临界层面上自明自知的“了别识”。在这一面是自证分，一旦契入进去，就是佛性，就开悟了。临界层面上的识，是一种自明自知的“觉”，这个识称作“了别识”。只有了解，没有分析。虽然知道有这么个事儿，而不知道去思考。思考是无法推进的。

前者是在粗浅的识心中已经泛滥的一种辨别识；后者是在所谓“混沌初开”的状态，已经临界于开悟的状态，临界于善取空性的状态。前者是脱离了善取空性，而六根对六尘起的辨别作用，能取所取非常分明；后者是自证分自体以及功能同体作用，而以心为主、遮除所知境的自明自知。

建立自证分最核心的目标在于不分开作、作者与所做的业，它们一定捆绑为一体，同时其作用又能于自体转。自证分就是这样矛盾地建立起来的，它经不起胜义理论的观察，但在世俗中，对心不实有的宗派，要容许建立自证分。此种前提之下所成立的“了别识”可以成为很有用的修行方便。

“了别识”是修行方便，唯识宗是唯了别识宗

当年，弥勒菩萨、无着菩萨，根据不同层次的自性，分出这两个词的定义与作用：前者是六识层面上的，后者是七识与佛性临界层面上的。前者是世俗意义上的识，后者是解脱意义上的识。“唯识无境”，是以心为主简除外境执着的方便，但也只是对识的后者定义，才能成为不了义的入手方便，假如停留在前者的意义上，就没什么修行的价值了。

当年无着菩萨在梵文的《瑜伽师地论》与《唯识五论》中所使用的就是“了别识”。在他的原着中，有修行价值的唯识宗可以解释成为“唯了别识宗派”。要正本清源，因为这件事儿唯识宗祖师无着菩萨说得很明确。

后来的翻译混淆了这两种识。“辨别识”与“了别识”在中文中都翻译成一个“识”字。其实很多谈辨别识的误会成了别识，很多谈了别识的误会成辨别识。

就像我们说“无生”，是说外境的事物没有发生过，若是混淆成了空性、证悟的境界，就会比较麻烦。在说空性的证悟境界时，又以为是说一个事物没有生没有灭，这就混淆了。

这在中国的唯识宗发展史上也一直成为一个问题。但此问题有一个解决的途径，藏文翻译的所有梵文论典中，“了别识”与“辨别识”都是分开的，藏文没有这个错误。

在《入中论》的藏文本中，破唯识破的就是“了别识”，而且还是放到法无我空性的部分去破的。因为放到法无我空性的部分去破，所解决的就是七识进入八识证悟的终极问题，解决的是法无我空性的问题。如果放到辨别识上，解决的就是六识的分别念头的问题，那么它的价值就小了。

整部论中，有两卷文是在破唯识。看得出来，全都是为了显示法无我空性来谈这个了别识的。证明了什么呢？证明了无着菩萨所说的唯识宗是了别识，不是辨别识。说辨别识的意义不大，说了别识才是有用的，才具备重大的修行作用。

月称论师之所以一直到最后也不破自证分，在名言部分留着自证分，就是在使用无着菩萨所建立的了别识的此种修行方便。此方便的建立特别有用，正是基于唯识的识是了别识，不是辨别识。

故在印度早年，大师们将唯识立为一个有修行价值的宗派，主要是站在自明自知的了别识层面上，作唯识观，成为离分别增益的有效入道方便，依总的教规而言虽不了义，但确有修行价值。

“四有四无观”

Vij?apti了别识，它的立意在于，没有能所对立的问题。

正因为唯识的“识”是“了别识”，所以唯识这个“识”的意义，在于没有能所对立的问题。我们前面知道，它将“作者”、“作业”与“作”都死死捆绑在一起，才被中观批评为“刀不自割”。被批评的原因就是因为它要捆绑住，所知与能知都是一体的。

所知与能知是一体的，这才有修行价值。外境与我们是没关系的，其显现都是心现的，这就有修行价值了。

所以，在慈氏弥勒菩萨与无着菩萨有“唯了别识观”出现。

近人韩镜清，作为一位没去过印度而仅在中国成长的学人，虽然也曾像“打纸老虎”一样地攻击过玄奘大师，但也为唯识宗做出了一项重大贡献，总结慈氏、无着菩萨的唯了别识观，将其分解成“四有四无观”，云：

只有相似相续，没有常一不变；
只有相互依存，没有独立存在；
只有能分别识，没有所分别相；
只有一隐一现，没有真正显现。

这其中，四个“没有”很正确，四个“只有”中，有两个与另两个矛盾。“只有能分别识、只有一隐一现”与“没有常一不变、没有独立存在”相互不容。很明显，“只有能分别识、只有一隐一现”是修行方便，不是了义的法；而“没有常一不变、没有独立存在”是较了义的说法。这是一段既有究竟又有方便的唯识宗精华实修片段。

“四有四无观”的前两句，不就是中观吗？

“没有所分别相”与“没有真正显现”说的也是中观。但“只有能分别识”说的是暂时建立不了义的了别识的方便观。而“只有一隐一现”，说的就是了别识。了别识存在，外境不存在。

前面讲过，中观“别破唯识”的密意，就是可以建立暂时的独立的识，让它暂时起到修行的作

用。

后面的四个“没有”都是很正确的，四个“只有”中，前面的两个“只有”是符合中观立意的，后面的两个“只有”，“只有能分别识”、“只有一隐一现”说的就是唯了别识观，说的就是在修行过程中，建立的不了义的方便，此方便有修行的价值。

唯识学人要读一读《入中论》，不能忘了龙树菩萨

20世纪三四十年代，事关唯识宗新旧两译之争论，以及兴起的南欧(欧阳竟无)北韩(韩清净)诸家，到“四有四无观”，这里，似乎才有了一些宁静。但由文化根源留下的伏笔，不会让争论那样容易地止息。若谈省事有用的方法，唯识学人，还是要读一读月称论师的《入中论》，还是不能忘了龙树菩萨，如同学唯识不能忘了弥勒菩萨与无着菩萨！

死咬方便观，直到胜义现

“能分别识”和“一现”，怎么会被立起来呢？

依全偈的态度，应该是不允许建立“了别识”这种观的，而若将能分别识的“一现”，理解为“唯了别”中自证分的自明自知，就全都能理解了，便可以建立起来成为修行方便。原来，四个“没有”加前两个“只有”，都是讲的胜义道理，“能分别识”和“一隐一现”，讲的是自证分自明自知方便观中，因“能遮所知即遮一切知”故，所立的唯识遮所知观。这就是《大日经》中“以方便为究竟”的“究竟观”。

既然你不能直接现见胜义，那就死咬住方便(“唯心无境”、“唯了别”)不放口，将其作为胜义，直到胜义现前，可以放口。

随许名言是什么意思呢？就死咬住“没有一切”，我就只有一个隐隐约约的、如幻显现的心，这就是唯了别识心。你就死咬住它，既然将来也都是没有的，都是空性的，那么现在就死咬住这个隐约的显现，以它为心，死咬住不放。最后胜义现前了，我们放口了，证悟就得到了。唯识观的诀窍全都在这儿。

后来几位有贡献的老人家，将唯识这样一个宗派立意建立成为“慈氏学”，使唯识的态度端正到了弥勒菩萨与无着菩萨的角度上来。这是对的，符合历史发展的需要。这种唯识观对将来的发展，还能产生巨大的作用。

通过前面的分析，我们知道，月称论师对此种观法不是无情的，是有意的。没砍它，留下了这个唯了别识观。“心无之宗不可无”即是此意。唯了别识观中也说四个“没有”，这是一个心无的宗派。两个“只有”确定了方便。用唯了别识观作修行，是有效的修行方法。

谁为唯识出面，鸣破千古奇冤？——月称论师

如果将Vij?apti译成了“唯辨别”义，那么唯识观就只能具备清理人我执着方面的作用；而如果译为“唯了别”义，则具备清理法我执着方面的作用了。

若当时只翻译了“辨别”的意义，那么唯识观现在就只能在清理人我执着、在六识的层面上发挥一部分的作用。如果翻译成为“唯了别”的含义，那么就具备清理法我执着方面的作用了。

梵文中二义分开，藏文也是二译分开的，唯汉译中二义同字，颇难辨识。这种混淆，虽不致将“唯了别”义彻底扫除，而不能凸显，也必然导致二义之争，使人丧失对法的信心。

梵文中，这两个义理是分开的，是明确的。藏文也是分开的，没有犯错误。汉语中使用同一个字，就很难辨别。汉语其实也没有错，确实都译为“识”，但若后人不知梵文与藏文的含义，见识面没那么广，便头疼了。这个“识”看起来像是很深的那个意思，又像是很浅的那个意思，这就混淆了。

此种混淆也不至于将“唯了别义”彻底扫除，但也就不能凸显出“唯了别识观”在法无我空性修行中的功用，也必然导致两种义理的争执，使人容易丧失对于佛法的信心。

依月称论师在前论的分科判教，唯识乃在法无我空性的辨识部分破除，他用全论来说明，“唯识宗”只有译为“唯了别宗”才有实义，才不致错会祖师原意。使其作者、作用、作业三者既不异体又生功能自作用的理解，得到诠释。令心脱开外境之执，成为世俗中的入道方便。

月称论师通过一番辩论与所安的位置，让我们看清楚了这个词的含义。也可以说，我们是学中观的人，但却维护了唯识宗，替唯识宗鸣破了千古奇冤。

中观对待唯识：先破后留

不过，月称论师考虑得更远。正确的方便可以当究竟，可以咬住不放，直到究竟出现。但那毕竟是方便，不能因为有一部分作用就破坏了教规，因此又将其“唯了别义”拿到破他生段落中破除。此后才将如来藏识及自证分拿到世俗意义中，确定“心实之宗不可立，心无之宗不可无”，作为并不了义的有用手段，以备使用。先明教规，再明作用。

先确立教规，再进行使用。虽然替唯识宗鸣破千古奇冤，唯识宗也有价值，但是这里的基本教规要建立起来。并不是说龙树菩萨比无着菩萨高明，但就我们个人而言，必须要走月称论师这

条路，先立教规，然后再去寻找它的作用。

千年奇冤，当庭和解

月称论师在法无我空性中破唯了别识，确立了唯了别识宗派，明确告诉我们，唯了别宗的执着在法我部分。

将其放在法无我的部分进行破除，实际就将它的终极地位确定了。不放到人无我部分破，也就是说，这个识里面所破的唯识，全都是唯了别识，不是辨别识。

可以说，如果这部论在千年前被译往汉地，早就没有唯识新译旧译之争、唯识法相之争、教下宗门之争了。汉地唯识十宗的千年冤案早就当庭和解了。

不过，这个争也许会有争的意义。只要有耐力，你就继续地摸下去，总还是能摸到祖师的鼻孔，和祖师同鼻孔出气。最怕的就是一部分人没耐心，摸着摸着摸不动了，就不摸了，放弃了，失去了信心。

翻译的问题，我们从义理分析上已然解除，而又由《入中论》系藏文译本，藏传佛教的唯了别学的态度也能全面证知。以上确是真知灼见，解除一桩千古奇冤。

从《入中论》破他生的义理方面，确定了唯了别识的意义。又从释词方面的翻译确定了“唯辨别识”与“唯了别识”是有区别的，因为藏文的译本在这方面没有错误，在《入中论》中非常精确。

法尊法师的翻译非常明了，当时是他自己做翻译，印顺导师帮他润文。先不讨论印顺法师的主张，我们知道，印顺法师至少读过六遍大藏经(当时也已读过两三遍)，因此对经论的组织架构与释词的翻译把握得非常精准。他正是在阅读的高峰期为《入中论》作的润文，所以当然精确。我们要相信这两位逝者的功绩。

然而，如此功德的一位印度那烂陀方丈，居然还被讽为“好斗”，实在不好理解。

若谈佛教未来，非立教规不可

若论佛教将来的发展，在翻译问题及义理问题上，必须要树立“教规”，无教规则将来难以有佛教。两个问题的彻底解决，就一个词——教规，就一部论——《入中论》。之前太未受重视，是因为我们太不了解现实的复杂性，太不了解正见(教规)的必要性了。

那么，用什么方式来树立教规呢？

有些人一说到佛教的未来，就推到“与时俱进”进行定论。只以“顺着潮流混俗”诠释“与时俱进”，那是不明理的人才用的手法，其实，《易经》中诠释“与时俱进”，是说：“与时偕行……知进而不知退，知存而不知亡，难免失其正！”依我之见，当前佛教界急需以此语作为当门警策。

经济大潮裹挟之下的一些学佛群体，正以表面繁荣自得，而以膨胀的心理铺排膨胀的前程之时，我们必须要为之提醒一句：“各自为政且各有利器的孩童最危险。”因为，利器可以伤人，各自为政，标志着没有共同方向，可以为蝇头小利相互厮杀直到同归于尽。只有“思想群体”，能为大众指引共同的生存方向。

就个人来说，我极为推荐《入中论》这本书，这是一部专述“教规”的论着。现阶段，其有效性甚至超越了《中观论颂》。因为龙树菩萨当时还没有面对未来子孙佛教的这么多、这么复杂、这么不争气的问题。月称论师要晚很多，待他出现时问题都已经出来了。

月称论师的这部《入中论》一直都未被重视起来，是个很大的遗憾。当年翻译这部论时，法尊法师遭到的第一打击来自太虚大师。作为他的老师，太虚大师给这部论做了一个“乐着内诤”的评价。第二个打击就是在当时的成都少城佛学社，法尊法师讲《入中论》时，唯独隆莲法师做了一个简单的笔记，简单到几乎相当于释词，就是对颂词进行一个白话释词，仅此而已。《入中论》在当时也只是个“萝卜白菜”的地位，很多人根本学不进去。

我认为这部论切合时宜，应该重视，应该研究，将来应该经常诵持。在当时，包括法尊法师，当年的精力也不允许他来解决现在这么多的复杂问题。既然得不到解决，《入中论》的光辉就展现不了。

“教规”一定要反复提倡。《入中论》好在什么都破一遍，又将所有的教规都立一遍。不管你传承历史有多长，《入中论》都更长，而且是在那烂陀寺。你的教派的建立总有一个根本祖师吧？那就是龙树菩萨。无论是在汉地，还是在藏地，现有的宗派都将龙树菩萨当做他们的祖师。你总得根据祖师的学问走吧？祖师的学问在哪里呢？就在《入中论》这部论中。所以应该加大力度，加以提倡。

建立基础正见，取舍应合时宜

要建立佛教的基础正信，并要在学习的同时了解自己的根器，根据个人基本阅历做一个判断，明白什么事情是眼下应该做的，有哪些事情是不急于去做的。有其取舍，知道最紧要的是做什么，这样有利于更快融入正见。

该做不该做，如何取舍需要智慧。上山时，挑担子的人就要快，游客就要慢。不是任何时候都提倡快，也不是任何时候都提倡慢，这需要合时宜。

语言是概念组织模式的外现，思想是概念组织的基本形态。最重要的是要让我们的把握契合时宜。将基本阅历联系到自己眼下能做得动的事情，这样学习下去就一定能有法喜。佛法必须在我们的现实生活中得到印证，才被认为是有用、有价值的。有用之处就在乎它切合实际，符合时宜。

教规才是希望

现在去辨别古人的是与非，实在是有些困难。

比如刚才所提的胡适先生就是一例。站在当时的历史位置上，他也许很难脱离自己的习惯做法。他的身份、经历与每天的工作让他很轻松地就做了那些事儿。站在现在的历史位置上，他对某些法师的批评过激，也可以理解，因为在一个正进展着的时代，很难给哪一个人、哪一件事儿下一个死的定义。所以评价人并不容易。

要怎么办呢？要用“教规”解决这些问题。

教规是思想。教规不同于戒律，不必一谈教规就拉上戒律，并非一句“以戒为师”就完事了，远没有那样简单！没受戒的佛门中人就可以什么都不讲究吗？

不，要学教规，要遵守教规，否则与外道有何区别？与邪教有何区别？

因为没有“教规”，佛门子弟常浪迹到此方，又流落到彼方，找不到自己的位置。

念此哪堪说，随缘须自怜

寒山大师有一首诗非常好：

独闭蓬门坐，频经岁月迁。唯闻人作鬼，不见鹤成仙。

念此那堪说，随缘须自怜。转眼郊廓外，古墓犁为田。

我最欣赏的一句就是“随缘须自怜”。

一个人独自关起茅棚来打坐，看着岁月频迁，无法干预，将一切都看得很淡。只听说有人变成了鬼，没见到白鹤修成仙——能有几个人求到了长生呢？一想起这些，根本就是不堪说的，只能随缘过吧，我们还得可怜自己啊！回头一看，郊外一座古墓正被老百姓犁成了田，这便是世相的无常。你有什么力量能挡得住无常？你有什么力量去阻止社会变化的步伐？都没有力量。那要怎么办呢？我们随缘自怜，将自己的中观见抉择得清楚明白，将学佛的这条道路给自己铺得平展。我们给自己安立好了智慧，就给别人安立了希望。

我相信，这个世界上，凡是你有解决不了的外境问题，根本上还是因为你有心的问题没有解决好。从根本上来说，学好中观正见，传承好中观正见，学好《入中论》，这才是最重要的，也是对于大家的希望。期待大家将来能指点江山，用颜色，做画家！

第三十三讲 破除即蕴离蕴我，直证了义火抽薪

六识直接证了义，人法二执同时断

圆满了全部的法无我空性学习以后，几乎只剩下一个任务——如何使用六识现量直接契入大空性，清除俱生我执着的烦恼。这就是本讲要学的“如何现证人无我空性”。从常理来讲，六识现量是遍计执着，属于最粗浅的分别心，与破俱生的烦恼无关。即：从正常的次第来看，一定是先除尽了粗浅的烦恼，才能开始除深细的烦恼，俱生的我执着应该是最后才能进行深入清除。但是在此学习人无我空性的方法，主要目的就是要在最浅易的地方直接现证最深层次的空性，在清理六识现量遍计执着的同时铲除深细俱生的我执着。

从常规的唯识宗来理解，这种教理无法成立，因为连粗浅的空性都还没有得到，怎能得到更深的空性？但这里，月称论师树立的中观见能办到。因为他认为人法二无我本来同体，他将法无我空性与人无我空性进行了同一体性的整合，即法无我空性是人无我空性的细分，人无我空性是法无我空性比较粗浅的部分，它们成为一体，两种空性可以同时现证，烦恼障与所知障可以同时断。这便是此处要学习的月称论师证空性与断障的殊胜之处。

月称论师在六识现量上让我们直接契证圆成实根本空性的智慧。

破实有我之纲要

表33-1 《入中论》破实有我的纲要

表33-1 《入中论》破实有我的纲要

月称论师如何向前推进呢？翻开《入中论》，从第164首“慧见烦恼诸过患”开始，直到“故云了知无我义，永断我执最稀有”，这是本讲和下讲要学的颂词。

认识“我”即是扬弃“我”

本讲颂词较多。有了前面辨破法我执着的基础，这些颂词所讲的道理都是相对简单的，但对修行的实际价值非常大。通常情况下，我们认为修行法无我空性只能从认识上去清理，此处将法无我修行往更粗浅的方面转移。

法无我空性的证悟重心是要清理分别，“分别”是概念的组织形式，我们自身的概念组织情况是比较深邃、比较复杂的。前面，月称论师说对于分别的“执着”是关键。在人无我空性这部分，月称论师显然将修行重心转移到了如何看待自身，如何看待现在所认为的“我”上面。

开始学中观时便提过，“‘我’认为这样好……‘我’认为那样好……‘我’觉得……‘我’心里烦……”如果问这个“我”是什么，肯定回答说“我”是“心”。月称论师将这件事看成了修行中最简单直接的入手处。

不是开口就是“我”吗？那么我们开口就有修行的下手处，你做好“无我”的准备吧！咱们现在高举佛教的大旗，就像电影里说的“向‘我’开炮”。

现在连“分别”都不是最主要的了。“异生皆被分别缚”，“分别”虽是一则生死的主要原因，但“分别”还是比较深邃。最直接的是什么？是我们睁眼闭眼，想问题不想问题时动的这个脑筋，自己所认为的这个“我”。“我”到底是怎么回事？下面我们将其一一理清。

我们的这个“我”从来就是一本糊涂账。社会上的方法，基本都是用高尚的装点“我”，拿实际的充实“我”，用高兴的培养“我”，让不高兴的离开“我”。如果理不清楚，只能采取这些“被动”的方法。月称论师不使用被动的方法，而是来了解“我”的结构，只有将这个结构研究透了，修行的下手处才清楚。认识了“我”，才能扬弃对“我”的执着。

烦恼源自萨迦耶见

现在所说的这个“我”与烦恼障有直接关系。烦恼成为我们的障碍，它的基本作用是恼乱身心。唯识宗的经典中说它能“留惑润生”，能产生业障，让众生生生不息，不离开轮回，结生相续，令生死不断。

为什么用“烦恼”二字？烦恼最大的作用是使“我”生生不息，因为烦恼本身可以“持业”，能让业不消失，将业持续到下一步。所以有时候不要怪天地不公，或自己命运为什么这么惨，或为何突遭厄运，实际的持业者是我们自己本身的烦恼。因为能持业，所以烦恼能让我们不得解脱。障碍解脱，所以称之为“障”，全称为“烦恼障”。

烦恼障包括见所断烦恼障与修所断烦恼障。见所断的烦恼障，凭着知见与正见的树立就能断除。《菩提道次第广论》中说的“听闻随转修心要”，就是说，通过闻思树立“正见”就能断除见烦恼障。修所断的烦恼障比较深邃，要有实际的修证能力，才能进断。

表33-2 大乘五道断证次第表

表33-2 大乘五道断证次第表

修所断的十六种烦恼障加上见所断的一百一十二种烦恼障，合起来是一百二十八品烦恼障。一百二十八品，这么大的一个烦恼家庭，最主要的生因还是以前曾学过的“萨迦耶见”。

“萨迦耶见”是什么意思？就是通常说的“我见”。“我”、“我所”，我们认为的“我”就称作“萨迦耶见”。因为萨迦耶见几乎囊括了绝大部分的烦恼障，所以讲到“烦恼障”时，实际就要讲到“我见”。如果将“我见”弄清楚，也就大致清楚烦恼障了。“我见”有多少，烦恼障就有多少，而且将它们命名为“萨迦耶见”，有一部分原因便是根据“我见”的基本特性。

“萨迦耶见”理解为我见及移转身见

“我见”是个不准确的翻译方法，萨迦耶见又可以翻译为“身见”，即认为自己有身体的这种感觉。从认为“我”就是这个身体的角度，翻译为“身见”似乎要准确一点。但是单说“身见”又不全面，因为身体是物质，无法代表人性、人格化的执着，所以另外一种翻译称作“我见”。法尊法师解释云：

萨迦耶见，即五恶见之首，或译有见，或译身见，或译坏聚见；众生于五蕴中执我，亦译我见。而此五蕴色身乃众多不净聚积，心亦刹那迁变不停，念念集起，本非是一。众生自少至老，刹那变异，一期命尽，终归坏灭，亦非是常。众生于中，见为一我，日日无异，而起我执。佛为说“坏”，破其执常；说“聚”，破其执一，故翻坏聚，其义为正。若译身见，心义有阙；若译有见，我义不显；欲存多义，是故不翻。

唯识宗不同意“我见”与“身见”的翻译，说它们都不能代表萨迦耶见的无常与变动性，所以将其译为“不定”——有无不定，似有似无，经常变动，经常转移。唯识宗很多论典就将其译为“移转见”、“移转身见”，说它们在不停地转移和变动。我们对自己的感觉大致是经常不停地变化：一会儿高兴了，一会儿不高兴了，一会儿成功，一会儿失败，基本上“我”变动不居，有色身。这都是萨迦耶见的特点。

人们对“我”的基本感觉，包括灵魂、神识的部分，还包括色身的部分。在佛教中，对色身这部分笼统的认识，有个单独的名词称作“补特伽罗”。“补特伽罗”不纯粹是身体，它是身与心相互临界的部分。萨迦耶见依据“补特伽罗”建立。

为什么不说自己的身体就是“我”？其实有很多时候“我”不只是肉身，有时能变成别的概念。如果生命依附于非肉质(具感官系统)的实体，还说是“身见”便不准确了。

比如，中国有这样的民间故事。毒龙在人间兴风作浪，洪水、暴风雨、冰雹全都袭击过来，老百姓民不聊生。这时，五位老人跳入大海，与毒龙英勇作战，最后变成五座巨大的山峰，挡住了海浪，五位老人变成的山峰后来便称作“五老峰”。

类似的传说还有很多。在现今的唯物论者看来，这些传说是没有依据的。没有依据的说法很普遍，“科幻世界”与“黑洞物理学”的依据也未必充实，但唯物论者特别反对的，还是民间的和传说的。

佛教对以上缺乏依据的传说，有另外的眼光来看待。在《楞严经》中谈到了“坚固妄想”的作用。人的妄想有“幽隐妄想”，是那种很深邃、很幽细的妄想；还有“坚固妄想”，是很表面、很刚性、很严谨的妄想。

妄想的种类有很多，“坚固妄想”能让生命报得一个像岩石那样的身体。所以《楞严经》中，对于像“五位老人变成五老峰”的生命过程是能解释通的。假如历史上确有其人，他也真的可以变成山峰。但他在变成山峰之前，心态一定要以“坚固妄想”为主，一直持续进行，那么他的生命状态便可以转为岩体。类似的传说还有长江三峡的望夫石、木鱼石等，都与“坚固妄想”的生命转化有关。在经典中有这样的依据，人的身体不一定都是肉身，有可能转变成为岩石那样特性的身体。这是“坚固妄想”的功用。

“幽隐妄想”可以转生成为非肉体的植物类。在《高僧传》中，有一位大德以对因果的一句判断犯了错误，结果很快退失了刚得到的基础果位，受生成为一种菌类(就是我们现在所说的一种高级的蘑菇)，长在一棵大树上。有位四果阿罗汉到那里游历，看到那株蘑菇，以法眼通达，知其前世是修行人，决定说法救度他。说法之后，眼看着那株蘑菇在高僧面前坏死掉了，马上投生成为人，继续修行。

这是非身体的第二类，其色身不是常人的肉体，而变成了一种蘑菇。这样的物种还有很多，现在常说的“精灵附体”、“一贯道请神”，某“大将军”临坛疗病，某人死后阴魂不散，此类情况都与“幽隐妄想”有关。

以上都是不同的生命层次。很显然，这些生命层次不需要肉体，但它们拥有那些身体时也具备萨迦耶见。假如将萨迦耶见译为“身见”，对它们便无法理解了。所以过去的翻译者，是不大将萨迦耶见翻译成为“移转身见”、“我见”的。

依“坏-聚”诠释“萨-迦耶”

有一个与“我见”、“身见”都不直接关联的词汇被重视起来，就是“坏聚见”。因为萨迦耶见中，迦耶kaya，意为“聚集”，别处也译为“聚”，在此处都译为“身”，包括有情的身体，也包括无情物的形体。萨sat，有人认为是“似有似无、移转不定”的意思；有人认为是“生灭无常、虚假不真”的意思。还有另外一种翻译称作“坏身见”。“萨-迦耶”可以理解为“坏-聚”。根据对“萨”的不同理解，分别译为“移转身见”与“坏身见”，则漏了“我”义。“坏聚”不是古时翻译，却能涵容坏聚的“我”义，是对“萨-迦耶”合理的理解。

因此，“萨迦耶”理解为“坏聚”最合理。虽然大正藏里没有查到“坏聚见”的直译，但从义理上说，“坏聚见”还是最入理。

多数人的见解认为，“我”是常住不坏的。大家听课时，可能会盘算一会儿下了课开车到哪里去吃，从哪边出校门，明天还办点什么事……很少有谁会在上课时想，待会下课“我”是不是还在？

“萨迦耶见”一词中“萨”的意思，可以理解为显现的有，不是真正的存在，虚假不真。这种显现的有，有坏去的时候，这就是将萨迦耶见翻译成“坏身见”的原因。

相对于“常见”，翻译为“坏见”。以有可能损坏，有可能感受生命的“苦”，不能让人太执着常住不变(那就没有应对无常的能力了)，所以翻译成“坏身见”。

另外，“萨迦耶见”的“迦耶”还翻译成为“聚”。“一体”，这也是普通人的一种毛病。我们常会认为人(我们自己)是一个整体的，心在这里，身也在这里，感受也在这里，思维也在这里。一般都认为身体与精神合一，是统一的。

佛教的看法则不同，认为人不是一个整体，而是各种支分凑到一块儿的。像一辆车，有基本的外形，基本的功能，但里边不是一个完整的板块，而是由各种不同的支分聚合在一起，因缘成熟所以成为目前的状态，这些支分还是要分散的。

所以对于萨迦耶见用得最多的是“坏聚见”。“坏聚见”所实指的是两种元素，用最感性的方法来讲就是“我”与“我所”。无论身体也好，感觉也好，意识也好，烦躁也好，这些都是“我”。“我所”就是“我”能把持的东西，比如“我”的衣服就是一个“我所”，“我”的手就是一个“我所”。“我”与“我所”合并，就成了萨迦耶见，即是通常所说的“烦恼”。

萨迦耶见的烦恼以“坏聚”为标准。佛只允许用“坏聚”的说法来归纳它所包容的内涵，不会说“常”与“统一”是“萨迦耶”的解释，“坏聚”才是“萨迦耶”的解释。佛陀给人的生命的名义做了严格的界定，只能称它为“坏聚”，这就是我们所理解的“人”，我们所理解的“自我”。

“我”的“自我”是什么？若是问佛，佛会说：你的“自我”就是“坏聚”。它一定是要坏的，不会常在；它一定不是统一，而是由众多元素聚合的。用“坏聚”这个名词提醒我们：每个人开始理解的“我”是有缺陷的。这个“坏聚见”也就是烦恼障。

修习无我，断除“萨迦耶见”

至此便可以了解，一切的烦恼实际是以“我”与“我所”为原因，一切烦恼都以萨迦耶见为因。所以就找出了一条途径：清理萨迦耶见。

依据前面对于法我的判断，大家知道，凡由自生、他生、共生、无因生方式建立的“我”与“我的物质”的这些概念，都是站不住脚的。既然站不住脚，那么我们断除萨迦耶见从哪里找窍门？就是从基础理解上来找窍门。拿现在的话来说，便是“建立常识”。

要建立的常识是什么？“我”的人品、“我”的人格尊严(“我”与“我所”是虚伪的，是“无我”的)，从“无我”开始建立，这便是断除萨迦耶见的技术，这就是断除烦恼障的技巧。

达到了无我，就是彻底断尽了；思考与观察无我，就是开始断。

所以在过去，佛教的宗派以“无我”为立宗标准。甚至很多佛教宗派，直接将“无我”作为进入修行的基本教规。

前面谈过“教规”是如何确定的，最早的佛教群体是将戒律放在第二位，将见解放在第一位。现在反过来，佛教的局面不大兴旺，常说“要以戒为师，整顿佛教，整顿道风，培养僧才，培养佛教人才”，但是忘却了一个更根本的主题——“教规”。

为什么现在的人关于“以戒为师”行得很辛苦？因为还没有树立“以正见为师”。“见”还没有成为有佛教元素的“见”，你让他持什么戒？比如，我们都认为“有我”，就是跟佛的法唱对台戏，即便持好了佛的戒，恐怕也还是个外道。

早期，佛教所形成的二十部派中，所有部派的基本教旨就是：进入佛门，得接受“无我”的观念。确定无我，可以进门；不确定无我，要出门。法师说法，确定是说无我的法，可以开讲；不是说无我的法，得下台。以“无我”为基本的教规，才有佛教修行的价值存在。

将身心的“我”与“我所”随观为“无我”，来驾驭补特伽罗的各元素，这样我们就成为正式的修行人了。有了如此的正见基础以后，再来谈戒、定、慧才有意义。学佛还是应该以确定正见作为进入佛门的第一步。别学某些人，一谈学佛就“赶紧皈依，受五戒。必须吃素，不吃素还入不了门……”事实上，佛教的原始状态不是如此。

所以观“我”及“我所”断除萨迦耶见，应以“无我”作为下手处。

“萨迦耶”不是纯粹物质的东西，很难用表面的方法去摧毁它。也不像毒刺那样，立在哪个地方，刺到你体内，将它拔出来就解决了，不是这样的。萨迦耶见属于意识中“我”的根本烦恼，只能用了解无我的方式来断除它。这也就确定了如何进修人无我空性，如何从根本上解决最真实生命问题的路径——研究“无我”。

学佛要取舍适宜

“无我”的修行方法，最直接的障碍是“有我”。“有我”的障碍有哪几种？看表格(表33-1《入中论》破实有我的纲要)，还是依据《入中论》“破实有我”的纲要。前面破除了他生，破除了“法我”的所有障碍。现在研究的是“人我”的障碍如何破。所谓“人我”就是“我实有”、“我存在”、“我不可破坏”、“我坚固”、“我顽强”……这个“我”，要如何去研究？依然还是走前面的路线。

在所传承的法要中，分成两个科判：“抉择空性”与“空性类别的归纳”。

先要将空性抉择出来，再去分它。“抉择空性”是什么意思？相当于教我们挑选，什么“货”能进，什么货不能进。学佛得具备这个能力，什么货是能买的，什么货是不能买的。现在大家听中观课，也就是要掌握一些基本的能力和常识——什么样的才是正见，是应该跟着学的；什么样的不是正见，不能去沾边。

到后面会学到“空性类别的归纳”，颂词是：“无我为度生，由人法分二；佛复依所化，分别说多种，如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。”总的来讲，龙树菩萨将空性的种类归结成二十种。

“抉择空性”分成两部分，第一部分是“抉择法无我空性”，第二部分是“抉择人无我空性”。“抉择法无我空性”已经学过：“诸法非是无因生、非由自在等因生、非自他生、非共生，故知唯是依缘生。异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”以这两首颂词为代表，抉择法无我空性。

本讲所学的颂词已进入“抉择人无我空性”。人无我空性的部分，第一个是“求解脱者先破我”，第二个是“破的理证”。

求解脱者先破我，破我要学火抽薪

第一部分，“求解脱者先破我”：

慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。

由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

凡是希望悟入真实义，断除一切烦恼过患的人，首先应该想：生死轮回的根本是什么？以正慧观察，便发现贪嗔痴烦恼、生老病死等过患，都是从执着“我”与“我所”的萨迦耶见而生。由了知“我”是我执的所缘境，所以瑜伽师首先应该破除“我”。

“我”与“我所”成了“我执”的枪靶子。这里有一个简单的图表(表33-3 无我则无萨迦耶见、烦恼障)。

表33-3 无我则无萨迦耶见、烦恼障

表33-3 无我则无萨迦耶见、烦恼障

无我则无萨迦耶见，也就没有烦恼障。前面一部分，在有萨迦耶见时是什么状态？“有”的时候，就认为“我”是存在的，“我所”也是存在的。“我所”是“我”所对执的部分，无论对执是内心还是外境，都称为“我所”。但“我所”的根本来源，就是因为“我”存在。

觉得有一部分肯定是“我”的根源，那么“我”与“我所”都存在了，“我执着”就出来了。“我执”，其实离我们的这个“我”远一点。但只要看到“我”一露头，“我执”就会产生。只要“我所”存在，“我所执”也就会存在。在“我执”与“我所执”对“我”与“我所”泛常地进行执着时，萨迦耶见也就产生了。可以说，萨迦耶见的运转都与“我”与“我所”有关。

古代供天时，上面放一个鼎，底下放一堆柴，鼎下燃火来烧汤，煮一些牲畜。“我”与“我所”就相当于“柴”，“我执”与“我所执”就相当于火，“柴”放得越多，“火”越大，就煮得越厉害，“我执”与“我所执”就越发地停不下来，萨迦耶见也就越坚固。怎么让萨迦耶见能放松一些它的这种坚固，或者将萨迦耶见从根本上解除？只有将“我”与“我所”抽掉，抽薪去火，也就煮不成了，“我执”也找不到对境了。

如果“我”与“我所”都空掉了，那么“我执”与“我所执”会出现什么情况？就是：已经无我了，你还执着什么，还烦恼什么？“我”已经成了空空如也的，“我所”也成了空空如也的，“我执”虽然在执着，但执着不到，落空了。就像鼎摆在这里，没有柴火，煮不到东西了，没有火力了。执着实际就是力量，前面说要去掉执着，要去掉“我执着”。“我执着”是力量，这力量从哪里来？得添柴加火，这个力量才能来。如果“我”没了，再怎么添柴，怎么加火，都加不上去。

有人问：“那些老和尚们，已经修了那么多年，但还是脾气那么大。”他脾气是不是真的大？如果“我”已经都没有了，他所执着的“我执”哪里还会有？所以他的脾气也是个空架子。他若真是多年修行，脾气肯定就是假的。看起来脾气很暴，但与普通的暴躁不同，没有那么大的杀伤力。既然是“无我”了，既然是“我所”也没有了，那还执着什么？

离蕴我、即蕴我、不即不离我皆不实有

这里是一步一步在推修行的基本原理。

前面将修行重心已经推动到了清理执着，清理分别的部分。到了这里，清理执着与分别与我们的见解有关，“见解”就成为解脱道的根本保障。如果见解始终停留在“我”是实有的，拿普通人的话来说，“要不拿点见解出来，那还是‘我’吗？要不拿出点本事来收拾你，那还是‘我’吗？”一定要用这个“我”的话，那么“我执着”就少不了，执着就一定清理不掉。

“我”的自性是怎么来的？由能生果方名“自性”。经常说，“我”是有自性的，“我”是有自体的，那么“我”这个自体是怎么来的？就是因为你认识不到“无我”，认为“我”是有的，它就能生下一个“我”。下面的一个“我”能生出来，就说这个“我”有自性。“生”有自性，为什么？因为它能生出一个果来，所以它有自性、有自体。“有自性”与“无自性”的区别，就是能生果还是不能生果。

了解到这一步，“四生”的执着与“我”的执着，往往交织到一块儿。只要“四生”的执着还存在，实体的执着还存在，“我”的执着还存在，各种烦恼也就产生了。

从心理结构来说，认为有“我”，多数时候会将其安置到三类状态中。

第一类有我见称作“离蕴成立”。蕴是色、受、想、行、识五蕴。有人觉得“我”不是五蕴的组合，“我”的身体与心是分开的，认为根本的“我”不在身体里面，在身体外面，“我”不在五蕴这部分，“我”现在的身体与“我”并无关联，围绕身体的色、受、想、行、识与“我”不是一体，不承认“即蕴我”。这称作“离蕴我”。

第二类有我见称作“即蕴我”。“即蕴”，简单说就是，“我”的心与身体是合在一起的，“我”就是色、受、想、行、识。这称作“即蕴我”。

第三类有我见称作“不即、不离、不可思议我”。“我”也不是即蕴，也不是离蕴，而是不可思议的。

科判中“求解脱者先破我”之后是“破的理证”。先“破实有的我”，之后“成立假立的我”。“破实有的我”破三种：

首破“我蕴异体”，即《楞严经》所说的“我在身外”，或说“心在身外”。

次破“我蕴一体”，即《楞严经》所说的“我在身内”，确定心是在身体里。
再破“我蕴不可思议”，即《楞严经》所说的“随所合处心”。
也就是上面三种对“我”的判断。
《楞严经》的东土因缘

其实，学习到“无我”的部分，有必要读读《楞严经》。这是一部好经啊！有些日本学者还在考证《楞严经》是不是伪经。其实这种考证不好进行，因为从来源上说，《楞严经》本就不是按学者的思路来的。学者的思路是：有人在印度写出来，有人从印度找过来，这样才能有根据。可《楞严经》是怎么来的呢？

龙树菩萨早年证悟空性后，常受龙王之邀，到龙宫去讲经说法。《华严经》便是他从龙宫中背出来的。此外，龙树菩萨还背了一部特殊的经，比较短，就是《楞严经》。他在龙宫说法期间，有一天散步，看到后花园里有一个藏经阁，其中有龙宫的《大藏经》，有一部名为《楞严经》。他将《楞严经》打开，拜读之下叹为稀有。于是，龙树菩萨便将《楞严经》全部默诵下来，等讲完经回那烂陀寺后，将《楞严经》背出写下。

之后，《楞严经》受到那烂陀寺当地政府的极大重视，认为这部经是保证国家独立富强的最宏大的财富，将其密藏为国宝，不能外传。同时下禁令：如果有人偷盗这部经出境，就要杀头。

《楞严经》由印度一个小国的政府收藏以后，一位梵僧知道了这个消息。他来中国弘法期间，曾遇到智者大师，聊起《楞严经》，当智者大师将自己佛教理想中的修行主旨与这位印度高僧讲过之后，高僧说：“你的教法理想，与佛陀亲说的一部印度经典几乎一模一样，那部经典将印证你的思想。”智者大师就很着急，问道：“是哪一部经典？我们现在有没有可能请回来？”梵僧说：“这部经典称作《楞严经》，你如果虔诚设案礼拜，它有可能会来到中国。”

智者大师立即设立拜经台，朝着西方礼拜，每天早晚祈请，坚持了18年，但最终也没能见到《楞严经》。现在天台山还有智者大师祈请《楞严经》的拜经台遗迹。

后来这部经是如何传到中国的？智者大师以后，有一位印度译师称作“般剌蜜帝”，有特殊的愿力：他看到东土大唐有《楞严经》的气象，决志要将此经带出印度。他受到宫廷恩宠，可自由阅读宫中藏书，便偷偷拿出最细密的绢布，将整部《楞严经》抄写一遍。因为知道边境封查严密，他便割破左臂臂膀，将经文卷起藏入其中，然后将伤口缝合，直到伤口痊愈，他才打点行装向东土进发。经过边境时，没有被查出。般剌蜜帝大师就这样带着经文漂洋过海来到中国。

公元705年(唐中宗神龙元年)，般剌蜜帝到达广州。他刚上岸，便遇到了一位文学名人——当时的宰相房融。那时房融被贬到广州(广州那时属于边地)，他请般剌蜜帝大师住在制止寺，般剌蜜帝大师剖开左臂拿出经典，进行翻译。罗浮山南楼寺的怀迪大和尚，还有乌茶国弥伽释迦也帮忙翻译。翻译完成之后，请房融做最后的整理、缮写、笔授及润文。这样《楞严经》便成为中文经典了。

《楞严经》刚翻译完，还没正式流通，般剌蜜帝便急着赶回印度。结果一回国，就真的出事了。边境好几个关口的守卫官员要被处斩。般剌蜜帝说：“泄密的事是我做的，与他们无关。我当时将经书藏在左手的臂膀中，现在既然已经泄密了，随你们怎么处置。”

在中国翻译的经典中，《楞严经》的来历是尤其坎坷的。当年玄奘大师取经，包括后来大量经典的译出，其实都有相对合法的通道，而《楞严经》则是通过非同寻常的渠道来到中国的。
《楞严经》七处问我(心)，原来根本就无我
《楞严经》中的“七处徵心”，即是七处问“我的所在”。

这里讨论了“我在身体外面”、“我在身体里面”、“我和身体的关系是不可思议”这类问题。《楞严经》的第一卷里有“七处徵心”、“八还辨见”，是这些问题的专门章节。

七处徵心中的第一次徵心，释迦牟尼佛问心在哪里，阿难尊者认为心在身体里面，认为“我”在身体里面。这与大众的基本感觉差不多。

第二次徵心，阿难尊者又认为“我”不在身体里面，而是在身体外面。但无论是心在身体里，还是心在身体外，释迦牟尼佛都不同意。

第三次徵心，阿难尊者说心是藏在根里面的：心潜伏在眼根里，眼见物的时候心随即能分别而无有障碍，如同用琉璃笼于眼上而不碍于见物。心是跟着诸根走，这是他的第三种判断。

第四次徵心，阿难尊者说“开眼见明，名为见外。闭眼见暗，名为见内”——不确定心在哪一个地方，随时有可能在内，随时有可能在外。心像脏腑一样居于身内时，则看不见自己；像眼根一样的时候，则能看见外面。虽说如此，但所执的心体基本还是在身内的，“开眼见明”还是不同于譬喻心在身外的“灯在室外”。

第五次徵心，阿难尊者说“随所合处，心则随有”，随着与他物的遇合，心则随之而存在。

第六次徵心，阿难尊者说心在“根尘中间”。既不在“根尘相合处”的里面，也不在“根尘相合处”的外面，而是在内与外的中间。在六根执着六尘时，根与尘汇聚的那个地方。

第七次徵心，阿难尊者说“一切无着，名之为心”——我的心不在内、不在外，也不在中间；都无所在，一切都没有着落的地方，就叫作“心”，“无着”是心体。

但这些也被释迦牟尼佛一一否定了。

这是《楞严经》所谈的心与五蕴的关系：在外，在内，在根里，通于内外，随所合处，在中间，还有可能是无着。讨论来讨论去，只有一个结果：

哪里有我？原来根本就是——“无我”。

《楞严经》的此种追究方法很细致。

数论派之我蕴异体观念

回到《入中论》，月称论师便将以上这些问心的方法进行了归纳。其实“我”(或“心”)与五蕴只有三种关系：一种与五蕴完全和合在一起；一种完全不和合在一起，彻底没有关系，它不会到五蕴的里面来；还有一种便是不可思议，即有各种微妙的变化，它不绝对和合，也不绝对分离。

以此种方法分析对理解有好处，让我们变得简单了。而且一旦变简单，便可与世俗的哲学及思想产生对照了。

比如，“我”(或心)在五蕴的外面，那是一种什么思想？月称论师说：这个实际上就是通常所说的数论派思想，数论师所执着的神我与自性的关系即是如此。

以前讲过，神我偷偷地执着自性，喜、忧、暗发生各种变动，生出了世间的二十三谛。最后，当神我发现世间的二十三谛都是自性变现出来的，神我便开始收回。神我与自性都独立了，世间的一切现象就消失了，回到神我及自性的本体中去了。也就是说，世间生起的所有事物都是暂时现象，包括我的身体也是暂时现象，最终还是要回到大我中去，回到神我中去。

通常所说的“我们要有社会情操，不要只看重小我，要服从于大我”，“舍离小我，回归大我”，这“大我”总会有其思想来源。包括曾有一段时间基督教“神”的教义判断，也符合数论派的思想，当然现在有变化了。

此种神我与世间二十三谛“离”、“合”的过程，就是“我”、“蕴”可以分开的过程。这是“我蕴异体”的代表思想。

“蕴”便是色受想行识五蕴。色是有形体、有颜色的，我们认为的眼耳鼻舌身所依的物质都属于色。

受想行识是比较深密的心理过程。总而言之，只有神我思想，它才说你的这个“我”可以离开你的身体，最终回归到神我。你所有的身体，带物质性、带感受的这些都是暂时现象，因此“我蕴异体”就是数论思想。

与数论思想相似的思想还有很多，在印度历史上出现过吠陀派、胜论派，甚至还有派别认为，神我与小我之间还有进出作用，一会儿进入神我，一会儿进入小我。

当然，从根本上来说，执着“我在身体之外，我蕴异体”的思想都有一个特徵，就是认为“离蕴”。这些派别只是有一些小小的差别，但在这些基本点上大致相同，基本上都确定：神我是常住的，有大自在。

“破许我蕴异体”的“叙计”(阐述执着我蕴异体的外道观点)：

外计受者常法我，无德无作非作者，

依彼少分差别义，诸外道类成多派。

外道数论派认为能感知的那个“我”系属于“神我”，恒常而无有变异，没有喜、忧、暗三德，因为遍一切的缘故所以没有作用，既是受者也是常法。在这个问题上带有少许的分歧，使外道分成了很多支。

很多派别都说神、我异体，或说我与蕴分开。

破了离蕴之我

下面是“彼破”，开始破除这种执着。首先是“无有如此之我”：

如石女儿不生故，彼所计我皆非有，

此亦非是我执依，不许世俗中有此。

既然“我”无生(不是被生成的)，那么就像石女的儿子，应该是不存在的，不能看做我执的依托。不仅如此，即便在世俗中，也不存在这种恒常实有的我。

关于神、我异体，或者说“我在身外”这种见解，既然在身外，那么神我的那一个部分，它是常住不灭的，它有一个常住不灭的个体在那里存在。

中观师在这里提出了总的破除原则：凡是不变的、常住不坏的元素前面都破过了。只要是常住

不变的，它应该生不出世间的这一切现象。只要是常的东西，它不可能产生果，因为产生了果，就无常。常则不生，生则无常。能产生一个果，那就说明它是无常的，它会变化。

所以颂词说，你说的“常有的神我”不可以作为我执的所依。因为它本身不存在。既然是常，它就没有产生过，根本就没有这回事。如果是要生，那么神我早就应该变了，就不是神我了。所以从这点来讲，你所依托的外在神我是不存在的，不可能存在此一事物。

由于彼彼诸论中，外道所计我差别，
自许不生因尽破，故彼差别皆非有。

无论外道论师又区分出“我”的多少差别，由于他们在论着中说“我”是“无生”，不是被产生的，那么以此为因，便能破尽这种种的实有我。因此，“我”没有，这些差别也不复存在。

即便是在世间现见中也不同意。因为还是一个道理：你说常一不变，它需要满足很多条件。你说它常住不变，它到底是自生还是他生？这样一问，你们还是没办法建立。所以从世间来讲，你的“常”与“一”的这两个条件都无法满足。所以你所说的这个外在的神我是不存在的。你说你的这个“我”最终要投入到外在的神我，这是一种构想，实际不可能。你说离开五蕴的“我”是常一不变的，那么这个“我”就不是被产生的。没有出生的过程，便与石女的儿子一样，就是不存在的。无论你们的见解之间有什么分歧，无论你们说的这种自我还有什么性质，只要你们有这一份共同的信条，这些不同的性质便都不能成立。

数论派论师的“神我”满足五个条件：一、是受者：能受用自性变现的万法。二、是常法。三、无德：没有喜、忧、暗三德。四、无作：因为遍一切的缘故，无有任何作用。五、非作者：不是万法的作者。从五部分来看，任何一个条件都需要有他生，或者是自生，才能使这个常一不变的“神我”存在下去。可是这些都存在不了。

胜论师又说：我的这个“我”是非常，“我”不是作者；我的这个“我”，我自己来承认他不生。

中观师破他说：你的这个“我”既然不生，那他有什么非常、非作者的价值？无论是常还是非常，无论是作者还是非作者，它既然不生了，就仍然还是不存在。这只是一个假名而已，根本就没有出现过。

下面是“离蕴无我”：

是故离蕴无异我，离蕴无我可取故，
不许为世我执依，不了亦起我见故。

这样便没有与蕴相分离而存在的我，因为与蕴相分离，便没有“我”可以得到。世间老百姓不知道有这样一种自我，也不了解“神我”的种种条件，但他们也会起我执，可见“离蕴我”并非世人我执的所依。

离开了五蕴，应该是没有另外一个“我”的。这一个“我”只能依靠在五蕴上。因为离开了五蕴，你再取不到“我”的元素。所以这一个离开蕴的世间，它不是我执的所依，你找不到依靠的场所。

如果说“我”是色蕴的部分，那么你应该可以见到，如果说“我”是受想行识，应该可以经验。但是，色与心之外，我们什么都看不见，求不到。外面到底还有什么可以成为“我”的依靠？所以离开蕴是找不到“我”的，在五蕴的外面根本找不到“我”相。

更何况世人根本不知道你们数论派神我的种种条件：常住、非作者、是受者、无功德(或有功德)、无作用(或有作用)，而世间人人却都有一个“我”的执着，任何人都不懂得神我的道理，也不懂得神我的要求，但他们都有我执。

所以，神我不是世间人我执的依靠。你的神我不能作为普遍世间人的见解，你不能让大家产生普遍执着，大家不能接受你的这种观念。

有生傍生经多劫，彼亦未见常不生，
然犹见彼有我执，故离五蕴全无我。

你看世间的众生，或傍生、畜生类，他们经过很多劫，也从来没有提过在五蕴之外有一个恒常、不生的“神我”，什么情况都不了解，可是他们依然还是有我执。所以从这点看，离开五蕴是没有“我”的，“我”是不能离开五蕴的。

但在这时，有数论师提出补救：“从世间人的角度来说，这仅是一个串习呀！他起我见时生成了我执，其实这种我执的根源还是在神我，他依然还是要回到神我那儿去。他在世间流转很多年，虽然没有神我的常识，是因为他的苦还没有受尽，苦受得差不多的时候因缘就来了，他也能了解，真正的神我才是其归宿。”

中观师破道：“不接受这套观念的普通人，天生就有‘我’，所以世间的人就是很朴素地用假我的方式，不用理解你这套神我理论，便能产生执着。你如果说离开五蕴的常一不变的‘神我’是有，而且是‘我’最终投奔的依靠，你的依据是什么？”

数论师回答：“绝大多数的人前世已有执着离蕴‘我’的串习，这种执着成为在世间生存的依据。”

中观师再破道：“如果这样的话，那么长时间沉沦恶道的众生，这种串习恐怕早就忘失殆尽了，他们岂不是没有我执了？”

有些数论师又辩护说：“现在虽然因时间久远已经忘了，但这个串习仍能产生功用。”

破完我蕴异体的邪见之后，对于“串习产生功用”的事件，我们大概也只能按照随许世俗的方法，来作不予深究的宽容吧！

我蕴一体是怎么回事

破除了离蕴我，中观师接着又来破“即蕴我”。

首先是“即蕴我的所缘不应理”中的“总破”。看他们的观点：

由离诸蕴无我故，我见所缘唯是蕴，

有计我见依五蕴，有者唯计依一心。

由前面的道理知道，离开诸蕴的“我”是不存在的，所以我见的所缘只是蕴。有人认为，五蕴合在一起，都是我见的所缘；另有人认为，唯心为“我”。

因为前面的这些破除，论师们对于“我”的执着都已经在退步。执着不了五蕴外面的“我”，便开始逐步地转移到要依靠五蕴。这部分颂词就已经转移到“即蕴我”的部分。依科判便是“破我蕴一体”。“我蕴异体”已经再没有什么可以争辩的了。下面就是我蕴一体，也即《楞严经》说的“我在身内”，或说“心在身内”。

这种“即蕴我”的观念，实际也有问题。佛门都不许有实有的“我”，也不许有离开五蕴的“我”。唯独在小乘二十部中的犊子部，他们执着说：“我”(补特伽罗)是不可说的实有，与五蕴不即不离。其余的部派都说：“我”的见解是依五蕴才起来的。也可以说，基本上都是缘于执着“心在身内”，执着“我”、“蕴”一体。

现在的世人普遍执着于“心”在外在的“神我”，执着于“我”的依靠是“神我”，有代表性的是基督教、数论派，还有婆罗门教。

但是，就世间人最普遍认同的观念来说，绝大多数人还是执着“我”就在身体里面。这点对于现在人来说也是最易理解的。

比如，动作片、枪战片的电影里，坏人已经被抓住了，对着枪口，坏人腿发软，“扑通”一声跪下了，大喊一声：“求求你啊，不要杀我！”这句话看起来简单，但它反映了一个普遍存在的观念，就是“我”是在身体里面的。

“你不要杀我”是说“你不要杀我的身体”，你如果杀了他的钱包，他觉得无所谓；你如果灭了他的银行卡，那也不是最重要的。但是你要杀他的色身，他就觉得接受不了，无论如何要想办法去挣扎，去求你原谅他。那么“求你不要杀我”，就说明“我”是在身体里面的，在五蕴中的，在补特伽罗的范畴之内。

这里反映出两个情况。

第一，我们普遍的执着是以五蕴中的“色”的部分为“我”。先不说我们的想象、感受部分，首先是执着五蕴中的色蕴为我，色蕴即是物质以及其他具备实有质碍性质的部分，眼睛、鼻子等。我们说的眼睛，不是指眼根，而是指眼珠；我们说的脖子，也不是脖子的感觉，而是脖子的肉体。执着这个部分以为我，是执着色蕴为我。说“别杀我”，也就是说“别杀我的色蕴”。

第二，我们还执着受想为我。虽然坏人跪在地上求着“别杀我”，但好人在那里说：“唉，感觉你太坏了，我还是想杀你啊！按计划，不杀你也不行啊！”他有“感觉”，有“计划”，还是“想杀”。“感觉，计划，还想杀”这三部分就是受与想，那是好人的“我”。这个好人的“我”，是以受想等蕴来作为他的“我”。

这个简短的画面，能让我们看出两个问题：我们所执着的“我蕴一体”，有很多时候是执着“色蕴”为“我”，还有很多时候是执着“受想诸蕴”为“我”。但基本上是不分开的，执着色蕴为我时，他同时也可以执着一下受与想为我。就像坏人跪在地上说：“你不要杀我，你不要杀我的色蕴。”但他心里想着：“等回头，看我怎么收拾你！”他在武装自己，他所武装的就是受蕴与想蕴。这就是“我蕴一体”的基本状态。从这一场景，便能看出将色受想行识五蕴与“我”混同在一起这样一种执着的情况。

举一个例子，在佛门有一个供佛的方法称作“燃指供佛”。可能很多人没见过。在《菩萨戒经》中有这样一句话：“要以色身燃灯供佛，方得名为佛祖。”那么在这句话的启发之下，有很多受了菩萨戒的菩萨就开始燃指供佛。考虑一下，当这个人的手指被烧掉了一半时，也就是他手指的色蕴有一半被烧掉了，那么被燃掉的这部分的“我”是存在的，还是不存在的？

我们说，“我”的感触是依靠神经系统，那么手指已经被烧掉了，手指上的神经系统已经没了，是不是那部分的“我”就真没有了？

依佛门的观念，虽然要借助神经系统来维持“我”的觉知，但如果没有“我”的神经系统，“我”也还是存在的。虽然手指被烧掉了，但那一部分的“我”依然是完整存在的，并没有被破坏，这时实际是执着“心”为“我”。

至此，“即蕴我”就分成了两家：有一家是执着“五蕴”中眼耳鼻舌等物质部分为“我”(或执着五蕴和合为我见所缘)；另外一家，就是纯粹地执着“心”为“我”。执着“我蕴一体”的，后来形成了小乘修行中的两个派别。一个派别就是“取蕴为我”，一个派别是“取心为我”。

我若即蕴，我应是多

下面看月称论师对“取蕴为我”与“取心为我”这两个派别如何作判断。

若谓五蕴即是我，由蕴多故我应多，

其我复应成实物，我见缘物应非倒。

这里就有问题了。对于“取蕴为我”派，如果执着五个蕴为我，月称论师便批评说：你执着五个蕴为我，那你的“我”是不是有五个？到底有没有五个“我”？如果没有五个“我”，那说明蕴不是“我”的依靠，不是“我”的来源，在蕴上面应该是没有“我”的。

其次，因为有些蕴是实物(比如色蕴)，如果说蕴就是我，那么“我”也应该是实体。如果哪一天，身体有一部分被肢解了，“我”的思维也应该不健全了。或者哪一天手受伤了，那么“我”的智慧就残缺一部分，变成了痴呆？会不会这样？

有人回答：“那倒也不会。”因为即便身体有一部分被伤害，但是一般来说，心理状态不会被身体所左右。

第三，月称论师又问：“如果我与蕴都是一体，那么在蕴上面产生贪嗔的念头都是在实体上产生的见解，所以应该不是颠倒见，是确实的见解，属于实际的见。产生了贪欲，这是有贪欲的理由；产生嗔恨，也有嗔恨的合理性，它不是无中生有的烦恼，所以不属于颠倒见，贪嗔应该就是人的正见。那么你说贪嗔是不是人的正见？”

别人也回答不了，说：“我们不能确定。”

对于“取心为我”派，月称论师也问了三个问题。

第一个问题：“心的种类很多，乃至于除了主要的心王以外，还有很多心所。有这么多心王与心所，是不是说明你就有很多种类的我？”

第二个问题：“你的心是实有，那么是不是你的‘我’就成了常有的、实有的、不变的心，像实有心那样的我？就成了恒常不变的那样一个我？”

第三个问题：“你的我执是缘取实物，才生起的贪嗔痴的颠倒，既然是缘取实物，它不是无中生起的幻化烦恼，应该是真实的。那么贪嗔痴这些烦恼都是真实的，不是颠倒。你的贪嗔痴的‘我’是真实的心念，应该不属于颠倒我。贪嗔痴是正常的，这样你同不同意？”

无人能答。两个派别都无法接受这样一个现实。

我若即蕴则随蕴生灭，替换干净还是断灭

跟着，月称论师又说出下面的颂词(在科判中属于“别破敌宗自许相违”中的“自宗相违”)：

般涅盘时我定断，般涅盘前诸刹那，

生灭、无作故无果，他所造业余受果。

如果“我”就是五蕴，由于般涅盘时五蕴断灭，所以“我”也应断灭，这就成了“先实有，后断无”的断见；在证得涅盘之前，五蕴是刹那生灭的，那么“我”也成了每时每刻生灭不已的。前面的“我”造业，然后灭了，业的作者已灭，不应该是后面的“我”受果；如果说前面的“我”作业，由后面的“我”受果报，那么我造了业就可以由别人受果报，因为都是异体的缘故。

阿罗汉在涅盘时“灰身灭智”，他的五蕴就基本停止下来了。就像大风吹散灰尘一样，其色身消散在我们的五浊恶世中了。他的受、想、行、识也都灰身灭智了，五蕴既然灭了，是不是阿罗汉的“我”就应该成为断灭？如果是这种情况，那么阿罗汉证果是先实有而后断无，所以阿罗汉的果位便是一种断见。你承不承认阿罗汉的果位是断见？

彼方论师说：“恐怕也不是这样。”他们接受不了。

凡夫的五蕴是刹那刹那都在生灭变化的，所以就凡夫而言，如果五蕴真正成为了“我”的依靠，以五蕴来代表“我”，那么无论五蕴的生，还是五蕴的灭，我们就都要接受它就是“我”的现实。

这就出问题了。首先，对一位圣人而言，他的证果会成为断见；对一位凡夫而言，五蕴的状态也会出现“断我”的生灭过程。因为凡夫的修行最终都还是要走向圣果，那么，证悟圣果的那一刻就是一个断灭的过程。

如果说“我”有实体，认为“我”的生命是五蕴和合而成，那么前面的“我”与后面的“我”也应该出现问题。根据现代的医学常识，即便是对人的骨骼而言，在一个月的时间里，新陈代

谢就会让骨骼中的多数元素都替换一遍。事实上，一个月之前的五蕴与一个月之后的五蕴是不一样的。

我们抬眼一看：杨居士，你去年长这样，你今年还这样，你就是杨居士。如果这样的话，便不符合“我”“蕴”一体的状态——因为如果五蕴就是杨居士的话，在一个月的时间里，从骨骼到皮肉、筋骨，一直到头发，全都替换掉了一遍。一个月之前的五蕴色身，与一个月之后的五蕴色身，已经是截然不同的两个人了。既然已是截然不同的两个人，那么他的“我”应该是不延续的。因为，在一个月之前，他的“我”靠一个月之前的五蕴去维持，一个月之后，他的“我”靠一个月之后的五蕴去维持。所以，一个月之前的那个“我”应该是没有办法想一个月之后的“我”；一个月之后的“我”也应该没有办法回忆一个月之前的“我”的烦恼、想法、念头等，他们应该是截然不同的两个人。这种分析其实非常实际。

如今对此作分析，比月称论师一千多年前的条件更具足，因为现在科学进步，医学发达，人们的新陈代谢确确实实都在进行。那么，由于新陈代谢的作用，使得一个月之前与一个月之后的“我”的色身已经完全不同，为什么现在的“我”还能回忆以前的“我”？已经变了一个人，为什么“我”还停留在这种一贯的概念中？我们的概念组织形式一点都不发生变化，这是为什么？

而且月称论师说：“如果你的五蕴一定就是你的‘我’的依靠，那么你如何再去获得更大的修行成就？你也不应该有能回忆起过去的宿命通的能力。为什么？因为你不可能有忆念，最多一个月，你所有的回忆就替换干净了，你是没有回忆能力的人。因为前面的‘我’已经灭了，那么业与前面的作者都已经灭了，‘我’不应该能产生后面的果。所以在你的身上也不可能产生因果的延续，因为都已经变了。”

即蕴是我，则应自造业而余受果

还有一个更严重的问题，如果前面的“我”所造作的业由后面的“我”去受果，那么说明什么问题？说明不同的色身可以接受同一相续的果报。也就是说，换成任何一个不同的人，都能接受你的因果。就会产生这样一种情况：你自己造了业，可以让别人受果报。

你认为你的这个“我”是一定需要依靠这个色身吗？现在的色身已经替换了一个月之前的色身，但是，一个月之前“你”造下的业还能让现在的“你”来接受这个果报，这就说明一个问题：完全替换了的五蕴(“你”)还能接受“你”的果报。也就是说，任何一个人所造的业，换成任何一个其他的人也都能接受这个果报。

大家能不能接受这种观念？比如，我辛苦劳作，好不容易发家致富，成了富翁，结果我的钱由“他”享用，那“我”怎么能同意呢？既然不能同意，那么蕴来成为“我”的依靠的观念便不能成立了。

实一相续无过者，前已观察说其失，
故蕴与心皆非我。

这时，对方又搬出“同一相续”的理由，挽救前面中观师“他所造业余受果”的问难。但中观师说，此前已经以理分析过自体各异的实有法是“同一个相续”的过失，这些过失你在所难免。因此，“蕴或心是我”的此种理论便站不住脚了。

前面所涉及的对于“我蕴同体”这一问题的讨论，是非常严肃的。但是，我们个人的思维往往与正理擦肩而过。也许在我们还比较单纯，没有很多生活负担或妄想杂扰时，有可能会有与正理类似的想法：如果“我”完全依靠色蕴存在，那么色蕴(在一月间)已经被替换成另一个人，为什么“我”还延续在色蕴里边？

身心一异的问题，佛不与记荪
下面是“别破敌宗自许相违”中的“与教相违”：
世有边等无记故。

月称论师前面的推理，实际已经将其具体化了。在这句颂词中，月称论师又提出了另外的思考：如果执着“我”与五蕴一体，还有与圣教相违的过失。因为佛经中曾记载过，“世界有没有边”这十四个佛当年不予以授记的问题。

曾有人向佛提十四难问，即十四个问题，史称“十四无记”。此处“无记”并不是我们烦恼中的“无记心”——“无记心”是非善非恶的痴的状态。而“十四无记”是指十四种不能得到佛教认可的观念。之所以称作“无记”，是因佛陀当年对其不作授记，不作回答。这十四个问题是：

1.世界是(恒)常的吗?
2.世界是无常的吗?
3.世界是既常又无常的吗?
4.世界是非常非无常的吗?
5.世界是有边的吗?
6.世界是无边的吗?
7.世界是既有边又无边的吗?
8.世界是非有边非无边的吗?
9.我与身体是同一的吗?

10.我与身体是彻底不同一的吗？
11.佛灭了以后是有的吗？

这类外道有时会将问题的表述形式作一下转换，比如问：佛去世时有神识离开佛的身体吗？这与“佛是有的”是一回事。
12.佛灭了以后没有神识离开佛的肉体吗？或者说，佛灭了以后是没有的吗？
13.佛灭了以后，是既有又没有的吗？
14.佛灭了以后，是非有非没有的吗？

如果按照上面说的“我与五蕴一体”的观点，那么佛就应该对此授记了：我与身体是一。然而佛对此根本不予授记，所以执着五蕴是我的观点并不合理，并且有与圣教相违的过失。

这十四个题目，在当时的外道群体中，被认为是非常终极的问题。外道向佛提出这些问题有一个意图：逼迫佛陀承认外道所说的“神我”。你只要在“我”与“五蕴”的概念之间建立关系，就一定会陷入这十四个问题之中，必定要为其中的一个问题授记——你问对了。但是，佛不能让外道建立常一不变的“神我”，也不能让外道建立“五蕴即我”这种常一不变的实有我，两边都不能同意，因为两种(观念)都是错误的执着。

所以，佛的回答方式就是不回答，不说话。因为既然一回答就出问题，那就不回答，让外道自省。

如果就众生而言，经历过一段时间的佛法熏习，根基成熟，佛可以直接回答。谈到十四难问，从根本上来讲，“无我”才是对的。不要说“我”要依靠五蕴，还是不依靠五蕴。因为“我”根本上就是“无我”这样一个实相。所以，你问得没有意义。既然无我了，还问这些干吗？

但是，当时面对不是往这边错就是往那边错的外道时，佛不能回答。因为就外道的根基而言，要么执着“蕴”是我，要么执着“神”是我，所以任何一种回答都会让他们陷入一种错误。所以，即便佛非常明白“无我”的道理，当时也不作回答。根基不成熟，就完全不可说。这也是佛在后来宣说般若空性法门时的一个原则所在。比如，到二转法轮时，众生根基开始成熟，佛才宣说般若大空性；等到三转法轮时，佛的弘法事业高峰期已过，所以转而以如来藏的方式进行诠释，就不直接用大空性的方法进行说明。

小乘人对“十四无记”的公案非常关注。当时，二十部派成立不久，外道十四难问与佛不作授记的回答方式，便成了每一位修行人都必须诵持的历史公案，也成为大家对于正见进行把握的标准。尤其正量部，该部的要求就是：如果你不持诵“小乘十四疑问佛不作授记”这一段公案，就要被赶出去。寺院内外不论何种场合，都要以空性正见作为表达观点的基本依据。

“十四无记”就是十四种不可记别的邪见，一切部派在诵持这个“十四无记”观念的过程中增长功德。所以在《入中论自释》中就说：

十四种不可记事，一切部派皆同诵持。谓世间常，世间无常，亦常亦无常，非常非无常等，世尊说此不可记别。

早年东山住部的比丘们，也要求一定要诵持这一段话，使其成为大家正见的依靠。如果不树立这种正见，就要被驱逐。
教规是正法纯净的保障

所谓世间是常、无常，用我们现在的话来讲，就是：我们这个世界是由常住不变的因产生的，还是由无常的因产生的？对于我们这个世界生起的因一定要找出一个答案的话，这是属于外道观念，是不允许建立的邪见。

曾经有个从西方辩论到东方的论题：我们这个世界的生起，银河系、太阳系的出现，是源于宇宙大爆炸，还是因为黑洞而形成？这便是“世间是以无常为因而生起”的说法。

“世间是无常的”是佛对于大家的常见的一个破除方法，并没有说“世间是由无常的实有因生起的”。可世人一听“无常”，立马契合了自己执着实有的习惯。此种“无常见”必定基于实有因果，因而背离了佛的正见。

假如现在有佛门的人用霍金的说法——因为宇宙大爆炸，经过一个巨大的能量变化过程之后而产生我们的世界，来解释“世间生起的因”，按照佛教早期的标准，这个人首先就要被赶出佛教群体。当时对于正见的要求就是如此严格。

现在分析一下，为什么这种说法要被摈出僧团？原因是他有一个产生世间的“真实存在的因”。既然存在产生世间的因，那么是基于什么在讨论呢？是站在“世间现在是实有”的层面上，才能研究过去是有常因还是无常因。可现在的世间是无我的，是空性的，是没有自体的。既然没有自体，还去沿用有自体的讨论范畴，那就是邪见了。

当然也可以说，当年的正见标准把握得极其严格，将“无我”的见解作为无常世间的生起因，将“常见”作为世间生起的因都不行。只要是基于“世间存在”、“世间实有”的讨论，都被

认为是邪见，且进而成为戒律防范的对象。那就不只是“坏见”，而是直接升级成“坏戒”。有一类“灭摈”的戒条，是极重的罪，要被赶出佛门。比如，若谁认为“这个宇宙世界是由一个常有实存的条件形成”，执持这种见解，而不说世间的一切成因是空无实体，那么就要被赶出佛门。这已经不是见解了，而是戒条。

这是当年的教规，拿到现在来说，此教规难以实现。因为，如果用此种方法来进行肃清，进行“灭摈”，很多人真是留不下来。因为在过去，皈依首要的基本条件是皈依佛的正见，正见不够是不算正式皈依的。若参照这个条件，当前的教界，有时真是混乱得如同一盘散沙。

如何让滚动得一团糟的“见地之河”得以清净？我们还是要尊重月称论师当时所提出来的不让大家对“十四无记”作分别的原因。要遵守正见之规，这是基本的、铁定的“教规”。确定了世间的常、无常性的实有起因，那就是不正规、不正见，便不是一位合格的佛弟子，或根本就不是佛弟子。

第三十四讲 日照中天的简毅，拖泥带水的才情

我蕴一体，不合常理

以下是“别破敌宗自许相违”中的“与理相违”：

若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法，

若谓尔时离常我，则汝心蕴非是我。

中观师说：按照你们的理论，当瑜伽师见道而证悟“无我”的时候，也应该见到没有蕴等诸法。如果你们说“证悟无我是证悟没有常住神我，并非证悟没有五蕴之诸法”，那么，你们所说的“我”便不是五蕴或心，你们的补救与自己的宗旨相违了。

如果说“五蕴”或“心”就是“我”，那么修行人修行到最后，见到“无我”，他也就“无五蕴”或“无心”了，这岂不是断见吗？因为五蕴的基础是实的(“我蕴一体”的观点为正量部、犊子部等所许，然而他们承许无分微尘、无分刹那不仅世俗中有，并且连胜义中也堪忍不空)，你说“我”要依靠实蕴，那么后来瑜伽师的修行结果是五蕴空了，岂不是从有到无，成了断见吗？

如果说本来五蕴就是空的，便没有一个从有到无的过程，是无生，这是正确的。但你非要说“我”是依靠实有的五蕴来建立，“我”就是蕴，到最后，瑜伽师的所证便成了断见。

如果只是为了说明没有外道的常我，而五蕴还是有的，你若用这种方法证得了无我，那么五蕴还是一个实体的常见。并且，见道时证悟了人无我空性，但蕴体的刹那法仍然存在，那么便不能成立蕴为我，说我蕴是一体，而应该说我执所缘境是常我。

所以从几个方面来说，我蕴一体、“我”在五蕴的实体中，此观念错误，不能成立。

汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，

缘色转故生贪等，以未达彼本性故。

中观师说：按你们所说，修行人所证悟的“无我”是“无常我”，那么便与色等法无关，没有通达色等法的真实义，没有见到色上面的空，应该不能断除对色的贪烦恼。如果你仅解决外道常我的问题，而说五蕴不无，那么你的所证，解决不了贪嗔痴烦恼的问题，这个修行岂不是白费了吗？修行到最后它不能解决你修行需要解决的问题，那不是白修了吗？所以，你说的“‘我’与五蕴是同体”、“‘我’是依靠五蕴来的”，这种说法不可靠。

对方论师反驳：“我们乃以圣教为依据。”有哪些圣教为依据呢？对方论师说：“佛曾经说过：‘比丘当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。’”

佛教不许蕴是我

下面开始“经中释缘蕴之义”：

若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者，

彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。

如果上面佛经中说蕴是我，便认为蕴为我，但事实上以上佛经的密意，只是为破除执着“离蕴我”为我见的所缘，也是观待世俗谛而破除外道论，以及无倒显示世俗谛中的“我”。为什么说是破除“离蕴我”呢？因为其余佛经中破色等诸法是“我”的缘故。

中观师说：“哦，是这一部经典！我认为佛是这个意思。”

中观师便反过来解释这个例子中佛当时的原意：“世尊当时观待世间的世俗谛来破外道论，他为了破除离蕴我，暂时说‘我’与蕴有关系，‘我’不能离开蕴，令人信受蕴、我是在同一个处所上，以此才能脱离‘我离开蕴’的邪见。但是，在别的经典中世尊又说过：并不是说离蕴无我，便说明蕴即是我，不是这样的。虽然离开蕴的‘我’是没有的，但在蕴上的‘我’也是空的。因为佛曾经说过：色非我，受非我，想非我，行非我，识非我。说了各种非我，所以应该知道，佛在上述经典中没有同意蕴就是‘我’，‘唯见此五取蕴’只是略作标显，让人脱开蕴外有神我的实执，曾经作为一个方便使用过。”

由余经说色非我，受想诸行皆非我，

说识亦非是我故，略标非许蕴为我。

月称论师在《入中论自释》中解释说(317页)：

故彼经说：“唯见此五取蕴。”唯破离蕴之“我”。

我们见到五取蕴，只是为了破除离开蕴的“我”，没有说在蕴上就有“我”。说五蕴是“我”，指的是这个坏聚是我，是说五蕴上笼统的大概念是“我”，不是指它的色法是“我”，它的受法是“我”，它的想法是“我”，色受想诸法都不是“我”。而就在五蕴处所上有个笼统的大概念的“我”而已。这个“我”的性质是“坏聚”，它是聚集了众多元素形成的概念的大框架。而且，这个“聚”是没有任何实体的概念之聚、假名之聚。

“虽是立方敌者宗也无义”：

经说诸蕴是我时，是诸蕴聚，非蕴体。

即便退一步，承许佛经说的确实是“诸蕴是我”的意思，但也只能是指诸蕴和合的积聚假体为我，而不是说一一蕴的各别自体为我，否则还是有以上说的诸多过失。就像说“众树为林”的时候，是说众多树聚在一起成为林，并不是说每棵树都是林。

事实上，聚本身也没有实体，就是一个大聚落、大聚合的概念。

非依、非调、非证者，由彼无故，亦非聚。

执着实有的论师引佛经说，佛曾说过“我自为依祜，亦自为怨家，若作善作恶，我自为证者”，又说“由善调伏我，智者得生天”，所以实有所依、所调以及能证者。但由于蕴聚本身是没有实体的，不可能是依怙、可调服、能证者，这已经矛盾了，所以所谓的“我”也并不是蕴聚。

说这个聚是“我”，但是聚中的每一个支分都没有实体，所以这个聚全体都是无我的，没有这个“我”在其中。

也就是说，离开蕴的“我”是找不到的，在蕴上也找不到“我”，“聚”本身也没有实体，只有这三个结论。

所以，这一切都没有实物，都只是假名来作的安立，这种“聚”是没有实际意义的，但大概念需要这样确认。

尔时支聚应名车，以车与我相等故，

经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。

如果说蕴聚就成为“我”，那么积聚车的支分，将车轮、方向盘等车的零件堆到一处，也应该成为车了，因为二者的总相、别相是相等的。佛经说“我依五蕴”，只能理解为依五蕴积聚假立为我，并不是五蕴即是我，因为你不能将所依作为能依。

经典中对于这部分的含义，用车进行譬喻作说明。要注意，这里“聚”指大概念、概念车；“支聚”指聚落的、车聚的每一个小支分。那么车的大概念是什么呢？就是车的大框架，整体的“车”的概念。小的支聚是什么呢？就是车的零件。

执着“即蕴我”的论师们提出：比如车是由各种支分的实体合拢了，就成了大的实体，这是实我的一个证明，因为支分是实体的缘故，所以聚合了以后，它的全体也是一个大实体。蕴聚也是如此，因为每一个部分都是实体，所以，所形成的大整体，也是一个大的整合、一个大的集体。每一个部分是实体，所以整个的车聚也是实体。

中观师提出意见：不是这回事。如果将一大堆车的零件堆在一起，它与一部完整的车完全是两回事，一个是拆散了，一个是没有拆散。拆散了的，即便是所有的车零件全都齐，也只能称为一堆车零件，而不是一部完整的车。因为没有合理地组合、组装的缘故，所以连“车”的名字都不能给它，只能说这是一堆零件。这堆零件并不说明这是一辆车，虽然都是实体，但仍然没有实体车。

如果你将“车”的名义安置到全体的车零件上，以此推证和合蕴聚便能成立“我”这一名义，便会有“车支即是车”、“零件即是整体车”的过失。因为一套完整无缺的“零件聚”，不能说它是完整的车。就像人的手，如果是将五根手指拼凑起来放在一堆，它不是一个完整的手，不能给它一个完整“手”的名义。否则，手指就变成了手，这便有概念的错误——这个概念跨越级别了，一堆车零件，决不能给它安一个“车”的名义。所以，我们的蕴聚也决不能安立“我”的名义。否则，只要任何地方有足够的车零件，就确定那里有成品车，概念就混淆了。

有了蕴聚的一个部分在这里，你不能说明“我”依靠了某一部分，便使这里有了全体的“我”，不能这么说。我们当体的这部分五蕴，只能说是一堆色受想行识的“种种蕴”，其中没有“我”。在一堆车零件中，只能说有一堆车轮、车轱辘、车螺丝、车方向盘，有一堆车零件，你不能说这里有“车”。

所以“故唯蕴聚非是我”，“我的”这个地方只是蕴的一个聚合、一个坏聚，而没有真正的“我”。

若谓是形，色乃有，汝应唯说色是我，

心等诸聚应非我，彼等非有形状故。

对方论师反驳：仅有一堆车零件确实不行，要具备特殊的车形状才能称作“车”。你不同意一堆车零件就是车，我也不同意，因为要有特殊的形状才能称作“车”。

中观师进行反驳：如果说车形是车，那么相当于色蕴是我，其余的蕴就不是我。因为在五蕴中有形状的只是色蕴，其他的都没有形状。色是有形态、有颜色的，但是其他的受想行识没有形状、没有颜色。所以，如果说形态的条件就算是“我”的话，那么五蕴中至少有四个蕴与“我”没关系。

取者取一不应理，业与作者亦应一，
若谓有业无作者，不然离作者无业。

月称论师进一步说，“我”与五蕴根本就不能同一体。为什么呢？若同一体，会出现一个大的麻烦：作的业与能作者就成为一体了。

如果“我”与五蕴是同一体的，那么是取者与所取为一，作者与所作的业为一(轮回生处的能取者是我，转生的所取法是五蕴，可以将这个道理分析为作者与作业的关系。也就是说，能取的作者是我，所取的作业是五蕴)，铁匠与所打的铁为一，那就因果错乱了。如果铁匠成了被打的铁，那么每一锤子下去，自己都会有痛苦。但眼看着铁匠打铁的过程不是这样的。

如果说“没有能作之我，只有所作之业”，也是没有道理的。因为离开了作者，也就没有所作的业。“业”与“作者”，只是相互观待，假名为“业”与“作者”，如果不承认“作者”，也就不应该承认没有因的“业”。

只许假名安立之我
“说假立之我”：
佛说依于地水火，风识空等六种界，
及依眼等六触处，假名安立以为我。
说依心心所立我，故非彼等即是我，
彼等积聚亦非我，故彼非是我执境。
这是月称论师说“假立我”而破除“即蕴我”。

佛明确说过，依于地、水、火、风、空间、意识等六种界性，及依靠眼、耳、鼻、舌等六触处，假名安立为“我”。也明确说过，依于心与心所假立为“我”。因此“我”不即是这些诸法。“我”也不是这些的简单积聚。这些所说的诸法都不是“我”，所以都不是我执心的所缘。

月称论师举出《宝积经·父子合集经》中的原话：
如是六界、六触处、十八意近行，是士夫补特伽罗。
依六界、六触处、十八意近行假立为“我”，全都是假名安立的。
《入中论自释》说：
依心心所法，假立为我。既说依六界等假立为我，故非即是彼等。

这个“我”是依着心与心所假立的，都是假名字，作为概念的安立，是依修行人的方便需要来进行安立的。这是一种集聚，是假名的一个集聚，作为“我”的暂时化名，如云：

亦非心心所之积聚即我，故心心所若总若别，皆非我执所缘境。

它们都是假名假象的，就像刚才这里所指的，“我”作为我执的对境。但佛说，这个“我”不能作为我执的对境，因为这个“我”不存在。它只是一个假名称而已，根本没有这个东西，所以不是我执的所缘境界。

对方论师问：既然“我”与“我所”都是没有实体的，那么为什么出现轮回？轮回从何而来？生死流转、痛苦从何而来？

月称论师回答：这都是因为无明妄习，执假为真造成的。虽然现在仍然是没有，但是我们现在痛苦的原因都是因为将没有的东西当成有的，将没有的“我”当成真的有一个“我”，而且坚定地不接受、不来执行“无我”的这类考察，而且很顽固地排斥“无我”的思考，这是痛苦的来源，所以产生轮回。

如何可以得到解脱呢？破除对于执假为真的执着，接受无我，即得解脱。如果接受过程中有困难，那么就去观察“无我”，即是走向解脱。

这里有五个方面的问题。
第一，“我”是假名安立的。

第二，说心与心所来安立“我”。心与心所是“非我”。我没有实体的心与心所，心与心所与“我”没有关系，它也是假名，“我”也是假名而已。

第三，说集聚才是“我”。但经典中也是要用“集聚”说“无我”，集聚也非我。集聚的大集体，其实与“我”也没有关系。因为没有“我”的原因，只为了表达方位上的处所而已，只是指向、大方向、大概念而已。

第四，因此，五蕴不是我执的对境，不是我执的执着方向。

第五，结论：我蕴不是一体的，五蕴即空，“我”与“我所”实际上只剩下概念，没有实体。

既然全无实体，那么问题来了。通过前面学习已经知道，所谓“我”与“我所”，只是在第六识面前假名建立的一个总相的、大概的“我”，这种大概的“我”是在第六识中出现的，它是对“我”较粗的执着，将大概的假象“我”作为我执的对境。

了解此点后可知，“我”与“我所”本来是空性的。也就是说，我们的第六识到处执着。为什么称作“遍计执着”？因为它了解到一个事物就执着一个事物，发现一个事物就随即产生执着，这便称作“遍计执着”。因此，遍计执着是以“我”为根据地的，我没了怎么办呢？我没了，遍计执着没了依靠。

比如你现在要开枪杀一个坏人，你要靠子弹去杀坏人，可是枪没有了，子弹也没有了，那你怎么办呢？这坏人也就解脱了呗。遍计执着没有依靠就解脱轮回。也就是说，所谓“在六识现量直接契证瑜伽现量”，只要掌握一个要领就可以：了解“我”与“我所”是假名，就可以了。

因为“我”与“我所”是假名，那么六识的遍计执着就没有依靠。也就是说，遍计执着只有一个空架子在那里，没有执着的能力，众生便解脱轮回。

常我不是我执的依托

至此，《入中论》已进入第五卷，“说假立之我”中的“除我执俱生境而无系无我之宗”：

证无我时断常我，不许此是我执依，

故云了知无我义，永断我执最希有。

有人认为，在现证无我空性的见道位时，只是断除了外道的遍计常我。然而这种常我并不是我执的所缘境，因此，如果说证悟没有常住之我，便能永断无始以来的俱生我执，这可谓是闻所未闻的荒谬理论。

净除萨迦耶见，知道补特伽罗“我”只是假名，自然就断除了遍计执着。这里断除遍计执着与一般人所说的断除遍计执着都不一样，因为这里有法无我空性的基础，表面上断除的是遍计执着，但难以建立俱生执着的独特体性。也就是说，当断除表层的遍计执着时，俱生的我执着也开始随断。

这里就明白了没有五蕴执着(五蕴是假名)的功劳，一旦明确了五蕴是空，那么俱生我执着也能断除。俱生我执着是非常深细的，常情来说，俱生我执着与目前所研究的遍计执着没有关系：你没断第六识的烦恼，别想断第七识的烦恼，因为第七识的烦恼很深，你得将第六识的烦恼断完了，才能尽断第七识的烦恼。

但此处不同：当第六识的烦恼断完了以后，第七识的烦恼就没有了。从最粗浅的、一个普通凡夫的粗相上的执着开始断起，结果俱生的细烦恼也就跟着开始断了。就像曾提过的一个譬喻：当我们将牛奶倒出去时，杯子壁上的牛奶气味也就跟着开始走掉了。烦恼被断除的时候，习气也在跟着被清理，或者说当烦恼被断除时，所知障也在跟着被清理。

此前，从其他宗派的所学都发现：因为法我增益的缘故，这个遍计执着得非常疯狂。但是，即便你清理掉了遍计执着，法我执着的俱生部分，那种微细的所知障你还是不可能断除。而在此处，月称论师的主张完全是两重天，他与不败尊者共同立了这样一个宗：所知障与烦恼障同时断除。当在断除表层的遍计执着时，深层次的、俱生的微细烦恼也同时被清理。修行不用过第二道手，这是此处抉择修行路径的最大收获。

稀有的断我执捷径，余论无此法

常人认为，通达“我”与“我所”的空性，与断“俱生我执着”没有任何关联。但没想到此处仅仅通达无我，便将两种烦恼、两种执着都断完了。这也是前面说的“通过六识现量直接证入瑜伽现量”的捷径。

此捷径并不是说我们躲过了一些修行路径，只是说，这两条道路同时在走，因为我们理解到了深见的部分，俱生我执着的“我”，它的本体与“我”和“我所”是同一体性，只是有的是深的部分，有的是浅的部分而已。既然是同一体性，在清理时，深层的部分与浅层的部分就可以同时净除掉，就像捞水面的垃圾时，将水底的淤泥同时也给清理掉了。

《楞严经》中有一个譬喻，渐修过程就像一杯水，如果将水搅浑了，首先要放着、晾着它，等它不旋转，不运动了，水便分成了两部分——上面是清水，下面是由脏物凝成的淤泥。

而我们的做法不同。对于水面上的污染与水底下的淤泥，同步清理。如果是个打捞工人，就要在水面上捞掉水草，同时在水底下掏掉淤泥，两步工作同时来做。这也是一直以来，我们修学中观正见要打通的特别通道。

此通道将我们学习的所有佛法概念与知识、常识性的理解全都进行了简化与汇通，将复杂的判教、断障及思维过程，建立在一个比较简单、可以实用的框架中，是可以真正将所谓的“每下愈况”的道用到最简易的地方来的一种教理常识。

到此应该明白，月称论师为我们所指的是“脱缠去缚”的方法，让我们用最简单的方式，用很少的、很基础的修行，获得很深的法益。

学到此处，后面便要逐渐进入实修、归纳空性的分类。进入复杂的思辨环节，大家可能会感到所掌握的大乘佛法轮廓似乎并不清晰。等到法无我与人无我两部分都学完，便会觉得这是月称

论师确定的一个非常清晰而简洁的修行理论框架。而且，这一框架不仅是理论，每一步都在为修行服务。我们有多少麻烦，它就给我们多少解决麻烦的知识。这一点，越到后来大家会越清楚。

谋在多，断在独

中观见的学习可谓“谋在多，断在独”！论见滴水不漏，执行势如破竹。而且，谋——辨理，从来就是大众场合的事；断——实修，从来就是个人的事！

联系“谋在多，断在独”这句话，中观师不仅对世间有各种批评与提点，同时也透出中观心态在世间顺理相辅的处事智慧。

在帝王将相掌权的古代，社会的等级体系十分森严，个人想法必须要服从于当时的皇权。所以在很多时候，集权让人们觉得不自由。

但是，如果没有集权，变成多种思想并存，很散漫，社会会怎样呢？比如，印度有一百多个党派，还有议院、议会等。当有紧急情况需要决策时，先要送到议会去讨论。可很多时候需要决断，急需决断时的商讨，那真让人绝望！

“谋在多，断在独”，是祖师在《禅林宝训》中提出的一个说法。

关键要看用得合不合时宜。“谋在多，断在独”是说，当还没有去执行的时候，可以有很多意见，很多讨论。这与学习中观时，要将各种思想、各种见解都拿来评判一番一样。现在研究各种观念正确与否，这时你不要想“我什么都不学，直接去修行解决问题”。没那么简单。在还没有真正应用时，还真是“谋在多”比较好，会让我们更全面。而到真正决断时，便不宜再“谋在多”了。

印度的情况就是该断的时候还在谋，而古代有很多是该谋的时候已经被断了，这是武断。

所以，关键要看怎么用。在法的传承与实修体系中的具体应用上，如果谈个人意见，去“谋”，那是属于“谋才害命”——谋人才而害慧命。在法的实际传承与修证上，没有民主可言！因为我们是凡夫。“凡夫”是什么意思？凡夫没有正量，自己做不得主。我们做的“主”，多是与佛法相反，与真心相悖的。

但，从“广闻道理”来谈，子孙庙的封闭门墙就是障碍广闻，那就不对了。

其实，从学法上也能得到一些相应的社会智慧。比如，是用人的道德模范作为治理楷模，还是用法度管理事务，判断事情？是人治好，还是法治好？是民主好，还是集权好？涉及这些问题时，都可以用“谋在多，断在独”的智慧。

“谋在多，断在独”为我们提示了这样的智慧：恰当，贵在恰当。该谋不谋是武断；该断不断是拖泥带水。很多时候，谈起西方社会好还是东方社会好，中国文化好还是西方文化好。我看还是贵在恰当，恰当了就好。如果应用得不够恰当，也会出现问题。盲从西化，与一味坚持传统的东方文化，都各有偏颇啊！

学习中观见与以后的应用之间，也存在着此种抉择的智慧，需要使用得恰当。

抉择广闻时，千万不要让“只有修行才是有用的”这种思想将我们变莽撞了。因为抉择时就需要广闻。如果还有不明了，不够清晰明澈之处，便会为以后的修行埋下障碍。说不定哪一天，这障碍便蹦出来了。

但是，真正到了实际修行用功时，便不要再思考那么多。那个时候是入定的时间，需要“断在独”！说断就断，不断就有后患。

所以，“谋在多，断在独”既是一个管理的智慧，也是一个修行的智慧；是我们学佛的智慧，也是做人的智慧。贵在恰当，如果安排得恰当，佛法学习与为人处事都会互相得到增益、培养。

广闻师承，贵在恰当

关于“佛法与广学”，现在佛教界也存在一些情况。有些学习群体筑起门墙，俨然像子孙庙；有些学习群体十分开放，但又很散漫。对于这种情况，我们持哪种看法呢？

就我个人来看，关于“法”的部分要讲求适当，法、修行、现证要适当才能保证修行进展得顺利。就广闻博学来说，视野要开阔，不开阔不行；就法身慧命来说，又要专法师道。僧团中的十方寺院与子孙庙，学佛居士群体中的大群体与小群体，对于本语系与其他语系佛法的学习态度，也都是一样，仍然还是“法在师道，学在广闻”。

过去的大丛林都像大学一样，但有规定，说法师不得收弟子，只当教授。只教你知识，不负责你慧命，你学后就走吧。但过去的小寺院中，法师们对弟子负责。你既然确定了师道，就要对你的慧命负责。所以，在“十方丛林与子孙庙”这个问题上，我们也能得到一个确定的看法，就是“法在师道，学在广闻”，这两点实际上是相辅相成的。

如果某一时代的佛法只剩子孙庙了，大家都不能开放地学习，那就太不幸了；但如果只有十方丛林，没有子孙庙，那你就永远学下去吧，永远去增长见识。但是，见识增长得再多，还是要

有一个内与外、学与修、定中与定外、胜义与世俗的区别，就像前面讲过的，“学是为了修啊！”

弃本逐外，前枝未握，后枝已放

记得曾看过武汉归元寺的开山祖师，元末明初白光明禅师的一本语录，书中说：“革新好，不如复古好。”

“复古”不一定是每件事情都要向原始社会回溯，他的“复古”说的是合乎时宜，说的是恰当。因为改革或革新，万一哪部分革新得不恰当，那还不如不改，改来改去，最后还是得改回去，所以，“恰当”是决定改或不改的基本要件。

当然，我们的判断能力有时很有限，现在认为是恰当的就去做了，不恰当的就不去做，放在未来来说，则不一定是对的。既然没有那么长远的审查眼光，现在呢，我们还是以基本恰当为标准。要觉得恰当才去做、去改、去修、去定，像这样做，至少现在的抉择是理性的、合理的、有智慧的。

说到这里，就要提起学佛与语言的问题。现在有些佛学研究者提出，学佛一定要研究语言，一定要掌握好外语，这样才能有研究的视野。外国的语言是外国人思维概念的组织模式。学习外语也有好有次、有成有败。亲眼看到过，不少中国学者将西方语言熟练到自如的程度时，对中国文化与佛法的思考却逐渐陷入枯竭，这也就是概念的组织模式相互转换的问题。枯竭以后怎么办呢？不断再学新的，然后逐步被另外一套概念结构引夺过去，对于需要在母语概念结构中掌握的法义，思考的渠道便受到阻碍。

当然，这并不是说学习其他语系的语言不好，学习其他语系的佛法不好，而是说如果没有驾驭各种文化的能力，那么付出的代价就是滋养自己的土壤减少，所以，“学”不一定都是有用的。因此，过去修行的祖师们有时候让人学，有时候不让人学。

曾有一则公案。一位法师收了一名小弟子，他出去参学的时候将小弟子留在家。这时来了另外一名法师，对他说：“你这么小，这么天真可爱，没人教你真可惜了。”赶快教吧：生人来了要有礼节，要礼拜，要端茶送水，吃饭时有外人在便不能动筷子……礼数教了一大堆。等师父回来，他将这套拿出来了，师父便非常不高兴：“我好不容易培养这么一个希望，一下子就被毁掉了！”

所以，不一定所有的“学”都是好的，关键是不能将母语土壤滋养自己的通道堵塞了。这个若是堵住了，那么所学会成为另外一种麻烦，成为一个累赘。因此，学得多有时候是好，有时候是不好。如果你能驾驭得了，能保证母语土壤滋养自己的这条通道没有中断，没有受影响，那么很有好处；否则，广闻多学有时要付出代价。驾驭不了便成为影响自己本身土壤的一种外因。

假如要两选其一，一定得选一个才好，最好选一个能够保本的。首先保证本土资源的有效性，然后再看自己能力怎么样。所以，“海归”不一定都是高级的，有时候“海归”是不幸的。

比如现在学习佛法，作为一直由本民族文化培养起来的一个汉人，一个中国人，假如只懂得藏语系或巴利语系的佛教，而对于这些语言的驾驭又不是很熟练，那么，自己接受母语土壤的滋养就会受到影响。就像在黄土地上长起来的一棵苗芽，非要放到黑土地上去，最后身边只剩下黑土地，找不回黄土地了，这就很可惜。

所以，总还是觉得，如果两选其一，首先宁可“保本”。就像赌博，先别将老本给输出去了，否则便一点筹码都没有了，真是“前枝未握，后枝已放”。

中观是“日照中天”的佛法

我们所学的《入中论》，这是佛在日照中天时所说经典的一个汇集本。正法需要说法者在日照中天的状态时宣说，而我们现在所说的法也像佛中年时所进行的思维一样，有日照中天的个性。

初转法轮的“法”有帮你打基础，教你学做人的个性；二转法轮的法就如日照中天，没有什么顾虑牵挂，拖泥带水，像中年人办事一样特别干净利落，无怨无悔往前进；三转法轮的“法”则是情深意长：你这里不生，生净土吧；生净土觉得为难，念一句佛吧……情深意长。

我们现在所学的中观是中年人的法。中年人的法有什么特性呢？要办事儿，要干净利落，没那么多钩钩挂挂，不对就是要破。当然，是以破自己身心的邪见为主。为了显正理，有时也破一破别人不对的见解，称作“他宗破坏亦无咎”。

不能谋天下者，不足以谋一隅。如果看不到佛最终极的正见，看不到佛日照中天时最为圆满、最为气势磅礴的思想，我们不足以谋一隅。安排不好自己的修行，便帮不了他人。

为了佛教的生命大局考虑，该破的不能留情。通过前面的学习，其实有很多点都对上自己了。也希望大家能发起勇猛心，调整自己的思维角度，为了长远的利益，我们勇敢地来破除个人在身心方面的妄执。

中观的确是日照中天的学问。这里说的“日照中天”不是一个简单的时间因缘。按照《易经》的说法，“日照中天”属阳。在乾坤中，“日照中天”属于乾卦。乾卦与坤卦不一样，道家称男士为“乾道”，女士为“坤道”。女士阴柔、细腻、复杂，这些层面的元素要多一些；而乾卦就是简单、光亮、能量足、线条非常简洁。

般若具备乾卦的特性，就像中年人办事一样简洁干练。其实乾卦、坤卦与男性、女性不是断然分开的，中年时期的女士在坤卦顶峰时，其内质也是乾卦。也就是说，这个正式做事的人、有执行能力的人，其内在也是简单的，一定不是复杂的；复杂是做不了事儿的。佛法的道理与世间的学问在这里是一致的。

我们从雕塑艺术中理解乾坤的道理与日照中天的人。比如，罗丹在正中年时创作出极富盛名的一件作品。中年的时候他身体好、毅力强、魄力足。虽然带了几个学生，但他从来都是独立完成作品，从来不跟学生讨论，不依靠他们。

有一次，罗丹完成了一座造型特别的巴尔扎克像：他披着一件长袍，两只手伸出合在胸前。他问大伙儿：“你们看这雕塑，脸做得怎么样，上身做得怎么样？”
“哎呀！太好了！真是开眼界。”
“这手做得怎么样？”
“做得也很完美呀！跟脸一样好。”

一听到这儿，罗丹的反应非常快，跑到旁边拿起一把斧头，“咚、咚、咚”，将那只手剁掉了。相信不是处于中年时期，不是阳气正刚的人作不出这种决定。这下没手了，他便将手这块地方虚化地处理一下，处理得非常粗线条。
学生们特别诧异：“哎呀，那么好的手怎么砍掉了呢？”
老师回答说：“好的只能留一个。”

这便是一位日照中天年纪的人才能有的思考，如果换了一个年龄层次，逐渐到老年了，人的想法就不一样。
日照中天的简毅，岂是拖泥带水的才情？

中观也是日照中天的学问。从开始学习一直到现在，几乎可以说，没有被我们破过的宗派已经很少了。也曾有人批评我：“你的意见太多了，你对什么都有意见。”可是咱们做的是月称论师做的事情啊！月称论师当年的确不同意这些拖泥带水、情深意长……

你若是正确的，会有一个自己的位置，但若不适合你，也该受到批评。批评不是坏事，是让你对号入座。这乃是对整个佛教思维体系的一个大定位。确定下来的是一个简洁明快、让人一目了然的“佛法概论”。这多好啊！

中国诗词中，刘邦写的“大风起兮云飞扬”，这气势！但若要谈情境交融，《春江花月夜》在它之前。《春江花月夜》这首诗又有个人的情感，又有当时的环境，而且将情境交融发挥得淋漓尽致。有人说这就是中国诗词的最顶峰，但我看法不同。假如说这首诗就是中国诗词的巅峰，那么中国文化的水平实在不是很高。

不知道大家有没有读过藏文中的《格萨尔王传》，这是一部简洁明快的叙事诗。没有描写太多的情，也没有描述太多的境，主要是叙事。简洁到就是叙事。这就是日照中天的性格，是太阳的性格，是办事人的性格。办事的人不可能太多地去考虑这个，牵挂那个。

看文艺复兴期间的戏剧，很多都没有太复杂的情感交融其中，而是以叙事为主，简洁明快地向前推动。其整体节奏与步调，给人的感受是少忧少恼、无怨无悔、心甘情愿、干净利落地向前迈进，这才是文化与艺术高峰的产品。看看现在世界上名列前茅的大师级作品，其实都是如此，没有太多的优柔寡断，就事论事。而当一个时代开始多于优柔寡断、多于一往情深、多于魂牵梦绕，那么这个时代，恐怕就如同李煜的南唐一样显露出了败相。

优柔寡断的不是日照中天的学问，也不是日照中天的事业。佛陀的“法”中，日照中天的法要便是佛法的主流。《格萨尔王传》成为藏传佛教文化的巅峰之作，而《诺亚方舟》则成为西欧文化的起源之作。一个人在表达这种悲天悯人的博大气象时，心力是很强的。作者与读者都可以感受到。

可以这么讲，《入中论》这本书让佛法永远是“日照中天时”。日照中天的简毅，岂是拖泥带水的才情？这绝不是郑燮的“领异标新二月花”，但绝对就是“删繁就简三秋树”！

我们讨论过，经典也曾说过，什么时候才是正法？人有正见就是正法。这种说法非常对。佛说正法、像法、末法这三个概念的确是用相对的方式说的。如果都是日照中天的思维，那么你还能是一个末法的学人吗？我们用的是日照中天的思维，学的是日照中天的正法，那么在学与修的过程就处于正法时期，我们本人就在享受着佛教中最为精华的法义，我们的修行也就进入了最为精华的重要阶段。

僧肇大师与玄奘大师在中国历史上留下了重要的痕迹。让般若离开玄学，在中国立足。应该说

，僧肇大师是中国般若第一人。能有这么大的功绩，但他做这件事时的年纪也就是三十多岁。他这个时候的思维最容易与日照中天时的法义相契。而玄奘大师除了取经的时时期，对《瑜伽师地论》等重要唯识典籍的翻译基本上也是在中年。因为在这一时期，他们的心力都十分强劲。

谈到《入中论》这部论典，自从学习以来，它就一直让我们的心力得到充实，得到调节，向最佳状态进行回溯。不管你是一个小孩，还是一个老人，或是一个中年人、青年人，《入中论》都让我们的思维走向日照中天的阶段。而且这是在佛法范畴之内所做的调整，所以是最有力量、最有智慧的。

相信对于佛法的学习与定位准确了以后，做其他的事情也都会顺理成章。如果将这种心力用在艺术上，会成为一位日照中天的艺术家；如果用在建筑或是思想上，也会成为相应的日照中天的成就者。

向大家推荐你们自己

学习了这么长时间，一直在考虑，从现在大家熟悉的修行人或文化学者中，该向大家推荐谁，能辅助学习中观与修行佛法。

我曾阅读过一些高士的作品，其或见地有很多独到之处，但有时却会犯常识性的错误，混淆外道、气功、哲学等观念；或对“法”有足够的尊重，却浪漫多于严谨……我觉得这些恐不足以资为进修中观见的借鉴。还是中观的经典更可靠。

现在也有藏传、南传佛法的弘法大家在汉地弘法，但他们的使命似乎不在为汉文化及汉传佛法负责，鲜于见到汉地大乘佛法的人文光彩。大乘气象及人文品质，我们真的很需要！

反过来发现，在儒家的一些文化学者中，有些人还是很大气，看得到大乘气象的影迹。从梁漱溟先生以后，牟宗三、唐君毅、钱穆这些文化人，几乎普遍同情于“法理”，被后人评价成为“将新儒家向珠三角、东南亚、港台地区的一个大转移”。他们都抱持这样的态度来看社会与佛法。但是，基本上是谈理居多，修行甚少。或者说，先儒的心法，他们继承得也不是很完善。

这些观点都是个人看法，愿借鉴者参考，肯定有不到之处。但我觉得，学佛人还是要对这个时代、对佛教有些悲心。郑燮说：

搔痒不着赞何益，入木三分骂亦精。

用心固然要严谨，但仍需有对时代的“文化责任”与“信仰责任”。自己多少要能认同、承担一些。

所以，要向大家推荐谁呢？

向大家推荐你们自己。自己是自己的希望，在生命与佛法的海洋里，乘风破浪靠大家自己，正法的希望靠大家自己，文化重兴也靠大家自己！

佛法价值几许？

佛法“无价”，但是否等同于“不花钱”？佛法的价值是多少？

我们常讨论，“法”对人生有着不一般的价值。千万不要将这种价值忽略掉了，否则有时会让“法”在现实生活中显得“苍白”，或者说在实际生活的应用中减损了“法”的价值。我们常说“法”是“无价”的，但当忽略了佛法价值时，尊贵的佛法也变成了“不要钱”，变成最便宜的了。

现在的情况是：与别的知识相比，“法”是比较容易得到的。

在闻法的场所，耳边经常响着法音，但“法”不一定会成为我们的。所以无论是在平和的年代还是在艰难的求法时代，最好保持一个求法者的用心。这样，在任何时候，“法”都能在心续中产生最为重大的价值。其实，从各种宗教现象来看，佛门中有一种现象，就是信仰与个人的私心相混迹，这是在佛教群体中容易出现的情况。

很多时候，最高明的理想与最市侩的希望混迹在一起。就跟我们去求学一样，考上一个好学校，就希望以文凭来解决生存问题、工作问题，这样一来，容易变成与所学谈条件、谈资格、谈价值，就变成了“市侩”。这就不好了，尤其在佛法中，“市侩习气”是要对治的，否则一所大学对于大学生的作用最重要的功能只是“就业交易所”。希望大家一定要重视这个问题，到了“法”的部分，市侩习气不能有，咱们彼此共勉！

有时候，“佛法”看来的确是不够值钱的。现在一些大学里开设学习班，学费几万元，到时候发结业证。所学习的知识以世间法为主。反过来，我们在法师这里、寺院里面或是根据法师提供的资料来学习佛法，这种学习又便宜又简单，大多数甚至是完全免费的。

比较一下，有人上大学里的“结业证培训班”，交几万块钱学费。但学佛法不要钱。很明显：佛法“值钱少”，世法“值钱多”。若按现代社会的衡量方式，值钱的东西价值就大，不值钱的东西就没人看重，那么现在就是佛法的价值小，世法的价值大；“管生死”的便宜，“管挣钱”的贵。

此外，若佛法贵了，值钱了，有些“小人”又总免不了贪欲，“小人”的问题又来了，他们要宰割佛教。当前佛教僧团中的法师们，因为寺院管理的原因，难免被动接触一些心有蓄谋的“敛财者”，那种阴险到玩命似的蒙钱，细想起来，难免教人心有余悸！他们连三宝的钱也挣，明知挣这种钱要下地狱，他也还是要挣！更有甚者，是直接骗！在信奉基督教的社会里，人们懂得自觉供奉宗教，可在中国，当今就是有些人指望在佛教里“浑水摸鱼”。雨果曾说：一个人群，如果堕落到了向宗教下手暴敛名利的程度，那么这个人群就太可悲了。我的理解中，他指的是：道德底线与灵魂的崩溃。

必须跳出这些“社会现象”。学习中观法门时，相信大家能看到，这是拯救灵魂的秘宝。大家所学习的中观是拿着万两黄金、拿着七宝、拿着各种供养、拿着各种无价宝也换不来的。

有时新闻说，某重大文物在香港索斯比拍卖行拍卖了，价值一千万、两千万……也许有人会暂时羡慕那些突然获得巨大财富的人，但相信终有一天，大家会羡慕自己，羡慕自己的佛法学习，珍惜当年学习到的中观，若论价值，真是无价！

这是对人我世间的一点个人思考，给大家作参考。《入中论》的确是一部大乘佛法的概论，而且就目前的学习方法来说，更是一部融汇了三大语系的佛法概论。虽然学习的课时不算多，但论价值，确是无价！

因为我们依止了一位非凡的大师，宗依的是一部如日中天的大论。相信大家能受用不浅。在学佛道路上，但愿它能一直成为我们的依祜，一天都不要舍离。我们可以不是天天学中观的人，但一定要拿中观当自己的灵魂，学佛的路程也就光明，也就特达，也就无量。

第三十五讲 一击深明车是我，人我抉择需落地

以理作抉择，人无我如车

下面要学的是人无我空性中比较复杂的一部分：用车作喻推求“我”是“实有”还是“非实有”。

这里，将要领教印度繁琐哲学被月称论师击垮时的一些思维模式。虽然比较复杂的思考对中国人来说不一定通用，平时可能用不着——“学佛，直接修就行了。或者你说一个确定的，我照着做就行了。”但这点恰是月称论师的先见之明。他知道，仅是承诺没有用，表面思维模式虽然没那么复杂，但你心里的疑惑丝毫不差。

为了确定地让我们了解人无我空性，月称论师将人们对于“五蕴”与“我”有可能产生的执着都一一破尽。破的过程涉及当时印度二十部派中的各类小乘思想。这部分十分重要，一定要谛听谛听，善思念之！

抉择人无我，学问要“落地”

表35-1 破实有我的纲要

表35-1 破实有我的纲要

这是辅助学习的表格(表35-1破实有我的纲要)。这部分颂词包含的道理特别多。这是一个“落地”的学问。

为什么这样说？无论你的所学“了义”到什么程度，接触的师长水平高到什么程度，任何佛法义理还得与“个人阅历”挂钩，看自己的阅历能多大程度去应用它。

在阅历中，对自己最起作用的是什么呢？

最起作用的是如何理解“我”，“我”与五蕴之间到底是什么关系，它是实有的还是假立的？这一段就是“落地”的学问。

譬如，不管电视台有多好，如果中国人都收不到，这个台也白建。前面学了这么好的基础理论，到底起不起作用，关键在于对人无我的部分，如何理解“我”与“五蕴”的关联。

首先，根据大科判，在抉择空性中，先抉择的是法无我空性，后抉择人无我空性。抉择人无我空性中，先说的是“求解脱者先破我”，后来是“破的理证”。“破的理证”中，先破实有的“我”，后许假立的“我”。而现在所学的内容，跨越这两个阶段：“破实有的我”的最后部分；“许假立的我”的主要部分。

破“不即”、“不离”、“不思议”

见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，

倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑！

看到房间有蛇，愚人害怕，旁人告诉他：“不要害怕，房间里并没有大象。”如果由了知房间并无大象，便能消除对大象的恐惧，还能消除因蛇产生的畏惧，这实在是可笑之事！“畏蛇”譬喻缘五蕴而有执我，“象”譬喻因常我而执我。如果以断除离蕴常我的方式去解决因五蕴而有的我执，是不对应的。

这里就说明，抉择诸法真实义时，如果不了知俱生我执的所缘境，反而抉择其余无我义，都只是徒劳无益。

到此，“破许我蕴一体”中的“总破”就结束了。下面是“破余难”：
于诸蕴中无有我，我中亦非有诸蕴，
若有异性乃有此，无异故此唯分别。
这是破我与蕴的“能依、所依”关系。

于诸蕴中，没有能依的自性我；于我中，也没有能依的自性诸蕴。为何这样说？如果蕴与我是有自体的异性法，才能有这种能依与所依的关系。就像盘子与盘中的水果异性，所以才有能依、所依关系。但事实上诸蕴与我并不是有自体的异性法，所以不能这样区分诸蕴与我，因此蕴与我没有这种能依所依性。所以，这种我与蕴的能依、所依的关系，只不过是虚妄分别而已。
我非有色、由我无，是故全无具有义，
异如有牛一有色，我色俱无一异性。

如果说以“我有色蕴”为“即蕴”，因为自体之我本身都还不成立，就不能说我“有”了，这些都是没有意义的。就算“我”能有五蕴，那么“我”与五蕴是异性还是一性呢？如果说是异性，那么就像“人有牛”；如果说是一性，那么就像“人有色”。然而以理观察时，自相的“我”与色蕴俱无一性、异性，这是前面已经破过的。所以，我与色蕴，异性一性都不能有。
这里，破实有的“我”，分成了三部分。

一是我蕴异体。即“我”离开五蕴，“我”离开色受想行识，或者说，“我”离开了物质，离开了这个物质的身体，离开了色法，离开了受想行识。“我蕴异体”基本上就是数论外道才承许的道理，包括后来的天、上帝等说法，以脱离“小我”证悟“大我”为核心。这种“我蕴异体”的知见，拿中国现有的经典来说，就是《楞严经》中的“我在身外”。不管是“我”将来要到身外，还是说“我”现在就在身外，总而言之，有此种观念就都归入“我在身外”这一类，都属于“我蕴异体”。

二是我蕴一体。即“我”在身内，“我”在五蕴中，“我”在色蕴中。色蕴即通常说的属于“我”的物质，也就是这个身体。

身体与“我”的关系，拿现在的话，大概可以说是物质与精神的关系。绝大多数人将五蕴理解成为物质与物质的一些作用，将“我”理解为精神的部分。这是一个粗略的理解。如果不用佛教的名相，这种理解还马马虎虎可以用，起码可以说明精神是在物质中，或精神是在物质外面，至少可以这样去区分。

一般的学佛人可能研究不了那么深的教理，对精神与物质只有一个框架性的了解，知道精神在物质的外面，属于“我”在身外；精神在物质的内里，属于“我”在身内。

三是我蕴不可思议。即《楞严经》中“随所合处”心，或“不可思议”心。虽云“不可思议”，但仍有条件，不可以“即是五蕴”，不可以“离开五蕴”，不是泛泛的“不想”的那种“不可思议”。
我与蕴的六种表相关系

“我”在身内也不是一件简单的事。它还分好多种形式，表格就是说明“我”与五蕴的关系(参见表35-2 二十萨迦耶见列表，表35-3 成立假立之我原因列表)。此处列出了六种，分别是：
1.即是关系：我即是五蕴。
2.拥有关系：我拥有五蕴。
3.包含关系：五蕴在我之中。
4.反包含关系：我在五蕴之中。
5.分离关系：我离开五蕴。

6.非一非异关系：不可思议。我既不是五蕴(不即是、不拥有、不包含、不反包含)，也不与五蕴相分离。

“非依蕴”是非蕴包含的意思，“依蕴”是“反包含”的意思。就是“我”依靠在五蕴中，五蕴包含“我”。“包含”与“拥有”是有区别的。
表35-2 二十萨迦耶见列表
表35-2 二十萨迦耶见列表
表格中(见表35-2
二十萨迦耶见列表)，“我”与五蕴，包括“我”与色蕴、“我”与受蕴、“我”与想蕴、“我”与行蕴、“我”与识蕴。
第一种是“即是”的关系，在表格最上面(见表35-2
二十萨迦耶见列表)。“即是”就是里外圈的线条(分别代表“我”和“色”的范畴)重合起来所表达的部分。小方格代表“我”的部分，小圆圈代表“色”的部分，外面的范围是两条线圈的重合，里面的也是小方格与小圆圈都重合起来了。即是任何一个有“我”的地方就有色，任何一个有色的地方就有“我”。也就是说，“色”是“我”，凡是“色”的部分都算“我”，凡是“我”的部分都算“色”，这里就称作“即是”的关系。

第三种是“包含”，“我”大一点，五蕴小一点。色蕴小一点，色蕴在“我”的里面，“我”的物质范围稍微小一点。“我”除了物质之外，外面还有一个“能量场”，大致是这个意思。“我”如果不说“能量场”，那就是“气场”；如果不说“气场”，那就是“我”有“感知的

场”。反正“我”比色身、肉体大一点，凡是物质的、肉体的部分都包含在“我”的里面，这是“包含”的意思。

第四种是“反包含”是五蕴包含了“我”，“我”的精神比五蕴的肉体稍微小一点。即是说，有一部分是“我”达不到的地方。比如有科学家说，指甲、头发这些部分是“我”感受不到的，这些地方不一定属于“我”。虽然有点牵强，但表达了一个反包含的意思，就是蕴包含了“我”。

要么是“我”包含蕴，要么是蕴包含“我”。按“大小”的方式分析，“包含”是“我”比五蕴大一点，“反包含”是五蕴比“我”大一点，这是两种方法。

还有一种是“拥有”的关系，比如“我”拥有色。不确定“我”的哪一部分有色，其范围肯定没有“包含”与“反包含”这么密集，肯定是比较稀疏的，或是“我”曾经有哪一些小点上是包含物质的，就称作“拥有”，“我”拥有色。

我蕴一体至少可以分出四种：即是的关系、拥有的关系、包含的关系、反包含的关系。

譬喻说明“我蕴一体”四关系

佛曾细致地讲述这些关系。

讲“即是”关系时，佛说，譬如蜡烛的光。光与火是相融的，光就是火，火就是光，这便为“即是”的关系。只要有火的地方，光就同时存在。不能举出例子说，有火而没有光亮。所以用蜡烛的光来譬喻“即是”的关系。

对“拥有”的关系，佛是这样譬喻的：树木与树影不同，树木拥有树影，树影不能拥有树木。在有光的条件之下，“我”是一棵树，“我”就有影子。太阳当顶照着，影子就在下面；斜着照，影子就在另一边。树木与树影是有区别的，只能树木拥有树影，而不能树影拥有树木。“拥有”关系不能弄反了。不能说这里有个黑影，这个黑影里面拥有什么实体。如果说凳子的黑影拥有凳子，这是不合理的。所以佛说，拥有关系就像树木与树影的关系。

谈到“包含”关系时，用的比喻是花有香味，香味存在于花中。拿“我”来譬喻花，拿“色”来譬喻香。“色在我中”，就是“我”覆盖的范畴大，“色”比较小。“我”可以比喻成花，香在里面，被花包含。

“反包含”关系，佛也作了一个譬喻：盒子里面有红宝石，“我”譬喻红宝石，色譬喻盒子。如刚才所说的，反包含关系中色的部分比较大，“我”的部分比较小。就如道教中说的，我“其小无内”——“我”化作微尘，化作极微，在身心中如沧海一粟，“我”比色要小。或如有些人在静坐时，坐得很好，就觉得“我”特别特别小，小到什么程度？小到“我”无限无限大。当然如果没有试过，很难理解，如果试过，就是如此。“小”与“大”是相对的，但在一种概念的执着中就表现成为第四种，即“反包含”的执着关系。

二十种萨迦耶见

“我”与“蕴”的四类关系扩充起来，就远远不止四种了。

“色是我”，如果换到五蕴里的“受蕴”这一部分，那就是“受是我”、“我有受”、“受在我中”、“我在受之中”。所以受蕴与“我”的关系也分成四种情况。

“想”也是如此。我们有可能会理解成“想就是我”、“我有想”。比如南方的同学说：“你有吃饭吗？”“我有吃饭。”“你在想事吗？”“我有想。”这里的“我有想”就是一个拥有的关系。对南方用语中的词汇如果较真儿的话，就会觉得不对。“我有想”是“我曾经想过”，并不是说“我拥有想法”，就像“我拥有梦”一样。“拥有”是其中的一个小部分，它与曾经做过什么事不一样。“想在我中”是包含关系，肯定是在“我”的范畴之内才能有“想”。“我在想之中”，就是“我”的梦想比较大，不仅将“我”包括了，还将“我”之外的也包括了，就是“我在想之中”。与“想”有关的也是四种关系。

下面是与“行”有关的。按照唯识的观点，行法在前一个念头到后一个念头之间，起相续作用，一直向后推动，让心不停止。“想”是个别的、具体的思或念。“行”就是推动，一个推动的力量。“心不相应行法”是起到相续作用的“行”。“我”也很有可能与行法有关系。可能“行就是我”，可能“我有行”，可能“行在我中”，可能“我在行中”，四种可能性都有。

“识”呢？色、受、想、行、识的“识”，与“我”之间，也是四种关系：或说“识就是我”，或说“我有识”，或说“识在我中”，或说“我在识中”。

千万不要认为这是一套繁琐的学问，繁琐是有道理的。当代社会的职场，几乎人人用电脑，电脑的使用就是一套极其繁琐的定规。对于使用它的技术，无论是精通还是不懂，你必须尊重这种机器使用的定规，如果嫌烦了，生猛下手，不按规则办事，那么你就成了“电脑杀手”，不仅“杀害”电脑，也破坏了正在进行的工作。如果尊重这种机器本身的特性，慢慢理解它，弄懂它，你便成了电脑高手。什么是“高手”？完全懂得按内在逻辑办事的人。

人的生命现象已然复杂如此了，解决生死你想“一招制敌”，不单可能成为“电脑杀手”，更将成为“生命杀手”。也像养狗，你在驯养一只狗的时候，它同时也培养着你，你了解它越多，它了解你越多，如果你想简单解决，它会对你将善缘转恶缘。养狗高手是善待并理解狗的人

，“杀手”是不理解不善待的人。

身与心的基本来处是五蕴，自己的“我”的执着种类，都与五蕴有关。五蕴往往与“我”纠结在一起，形成“我执着”的祸根，这类关系要弄清楚。“我执”的根本来处就是二十种萨迦耶见。二十种萨迦耶见是由“我”与每个蕴所可能有的四种关系(即是的关系、拥有的关系、包含的关系、反包含的关系)乘以五(因为有色、受、想、行、识五蕴)得到的。

色、受、想、行、识五蕴中，每个蕴有四种执着的见解，加起来即是二十种萨迦耶见。这二十种萨迦耶见，是“我即蕴”，就是“我在身内”的二十种。

但至此还未将所有执着包含，还另有“我在身外”的五种。“我在身外”是“我”与五蕴分离——“我”与色分离、“我”与受分离、“我”与想分离、“我”与行分离、“我”与识分离。既然说“我”的精神在肉体之外，那么就一定要有它的表现形式，有它存在的形式。怎么存在呢？或与色分离，或与受分离，或与想分离、与行分离、与识分离。这又是五种执着。

月称论师在颂词中只说二十种萨迦耶见，因为这五种执着只有外道才有，佛门弟子不会认为“我”在色身之外。比如“我”的人在这儿，“灵魂”却跑了，这种情况不会有。因此，对进入内道的佛弟子而言，通常就说二十种萨迦耶见，不说二十五种。

这二十五种执着，即是通常说的“我执”。不要还没开始学佛，还不懂得“萨迦耶见”这个名词时，就泛泛使用“执着”、“我执”。我们会说这些词，那是习惯性的笼统认识。但实际上，它是分成这样的一些层次。说到底，它就是二十五种执着。

“我在身外”这五种执着属于遍计执着，常人还用不到。“遍计”就是唯识宗“遍计执、遍计识”的“遍计”。中观学派将遍计执着解释为接受了外道观点以后形成的见解与认知。

中观师历来认为，某些知识有还不如无，学还不如不学。尤其对待一些外道的观念，非常严格。如果普通的老百姓，没什么宗派见解，没有建立宗派概念时，这样去想一下，中观师不会着力去破除。但如果要建立宗派，要来修行，树立知见，那么这种外道知见，比平常老百姓的见解要复杂，根深蒂固，更要花大的力气去破除。

表格列举出了色与“我”的关系(见表35-2
二十萨迦耶见列表)，也就是说，五蕴与“我”的关系有四种：即是、拥有、包含、反包含。《入中论》的颂文中并没有出现这四个名词，这是对照藏文与梵文原本，依文义安立的四个现代词汇。颂词中不是这样说的，我将结合原文来给大家介绍一下。

《入中论导读》328页对于二十种萨迦耶见进行归纳。“破许我蕴一体”与“破余难”的“共同结尾”，颂词云：

我非有色，色非我，色中无我，我无色；
当知四相通诸蕴，是为二十种我见。

大意是说，色与“我”即是的关系、拥有的关系、包含的关系、反包含的关系，将这四种状态分别应用到色、受、想、行、识的五蕴中，就正好是二十种“我见”，二十种“我”便形成了。如果根据论典原文来了解这一句话的意义，会显得有点繁琐。

“我非有色”，反过来说就是“我有色”。“我有色”是“拥有”关系。
“色非我”反过来说即“色是我”，这就是“即是”的关系。
“我无色”就是“我中无色”。“色中无我，我无色”涉及“反包含”与“包含”关系。

根据原文来看，“我”与色的这四种关系，比较难理解。所以这里列了四个现代词汇，“我有色”就是“拥有”，“我是色”或“色是我”就是“即是”，“色中无我”、“我无色”分别是“反包含”与“包含”。在五蕴的情况中，一共是以上的二十种“我见”。

“我”必定要与五蕴产生联系。现在所学的，正是这个范畴之内的烦恼。在“我蕴一体”的范畴之内，总共有这二十种烦恼、二十种我见。

一击忘所知，无我金刚杵，摧坏我见山

在本来的无明基础上，“我见”像山峰一样，天天增长，以“我见”的山分出来二十座高峰。最后如何能铲除这二十座高峰呢？月称论师说，只有用“无我”的金刚杵，才能摧毁这些高峰。月称论师譬喻“无我”为无坚不摧的金刚杵，它在世间的出现，使一切外道邪见的高山峰都被摧毁成碎片。

不仅知识的“无我”有摧毁“我见”高山峰的功用，有见道智慧的“无我”则力量更大，它的力量能让人获得根本的佛果。所以基本上只要有破除萨迦耶二十种“我见”的力量，就能获得解脱果位。

由证无我金刚杵，摧我见山同坏者，
谓依萨迦耶见山，所有如是众高峰。

所有的萨迦耶见的山峰，都可以由“无我”的金刚杵摧坏。在对“无我”的金刚杵进行知识上的接纳时，只是一个念头，一个普通的知见。如果是应用思维成熟，它便成为一种智慧的力量，不仅将知识方面的邪见清理干净，而且将实际执着形成的性格上的执着也能摧毁干净。“无

我”金刚杵只是一击，所有的“我执”高山峰便全部变成碎屑。

其实这首颂词不仅是教法上的理论，也是一个实修受用过程。比如禅门历史上的香岩禅师，有一天在菜地里锄草。下锄的时候，地上有块瓦片，他将瓦片捡起来，向身后一扔。背后是一片竹林，瓦片打在竹子上，“砰”的一声响，他的萨迦耶见高山峰顿时破碎无余，本来清净的自性就显露出来了。

禅师随即说了一首偈颂：

一击忘所知，更不假修持。
动容扬古路，不堕悄然机。
处处无踪迹，声色外威仪。
诸方达道者，咸言上上机。

这“一击”也即是从此处所学的萨迦耶见入手，从这种普通的遍计执着入手，直接获得了根本佛性的显现。

在禅门，类似的公案举不胜举。

比如现代的密参老和尚，他讲到禅门功用现起时的一个情况。

他说，当疑情起的时候，是铺天盖地而来，绝不是一个“小道”。天上面有天上面的执着，地下面有地下面的执着。而“铺天盖地”，那是对天上地下通盘我见的摧毁，这即是禅门功用中的“疑情”。

这些也是对二十种萨迦耶我见，即我们所执着的“色身”的部分，所执着的“受”的部分，所执着的“想、行、识”这些部分，同时进行的摧毁。

有人问：“禅门的功夫难道真的不分次第么？你们不是从第六识破除遍计执着，然后向更深的地方去破除俱生我执着？你们不分成六、七、八识的三个层次去用功吗？”

月称论师这里的态度十分鲜明：“没有必要。”为什么？因为层次都是虚假的。本来没有层次，一位学佛用功的人反倒建立了这些心理层次。建立这些心理层次，反过来构建了更加遥远复杂的修行道路。其实它们都是不存在的。包括如来藏以及圆成实、第八识、第七识与第六识的这些见解，都是假名安立，哪里是真实有的呢？所以，从“我”与“我所”这两部分直接下手用功，便可清理一切萨迦耶见，清理最根本的俱生“我执着”。这便是月称论师提出的，细的所知障、粗的烦恼障“一击忘所知”，同时去断。

师父悟未悟？

《云居山志》记载了一件事。宋代有一位弥光老和尚，在师长的提携下有一回去禅堂坐香，一位师长在他坐香半昏沉的时候，突然给他打了一香板，弥光老和尚就在此时萨迦耶见断尽，清净自性现前，写了一首偈颂：

一拶当机怒雷吼，惊起须弥藏北斗，
洪波浩渺浪滔天，拈着鼻孔失却口。

当时，我们几位沙弥喜欢在祖师言论上寻章摘句，认为这句子肯定是开悟以后才写得出，但想想，师父说过类似的话吗？当时也是猜测狐疑。又想：这位宋代禅师以“弥光”二字为法名，我师父也叫做“弥光”，师父是不是宋代开悟的弥光禅师乘愿再来？与其将信将疑，不如先信。如果是乘愿再来的，那么师父的境界是否有如当年那么高呢？他现在是开悟还是没有开悟？

有位小师弟提出疑问：“不能那么想。‘初地不知二地事’，人家开悟还会跟你说，跟你打报告啊？”

有人提出反对意见：“假如没有开悟，也没有跟你打报告呀！”

怎么办呢？想来想去，猜的都没用。

次日，从小商店买了一把扇子，一个写字，一个盖章，一个在后面出主意该怎么写，写什么内容。写完以后，“一拶当机怒雷吼，惊起须弥藏北斗。洪波浩渺浪滔天，拈着鼻孔失却口”，念了一遍，送了过去。

老和尚在行香。我们对老和尚说：

“师父，我们这里写了几句话，您给提点提点。”

“写的什么呀？！”

老人平时一向亲和，说话声音特别轻，生怕吵着谁似的。把扇子打开，看了一眼，突然“啪”的一声将扇子合上了，大吼一声：

“儿戏！”

我们几个，魂儿都飞了！

这是一种做人弟子的常规心理，大家也经常有这么一种欲望，想摸摸师父的底：“他人到底怎么样，水平是几斤几两？我们虽然都不懂，但还是想摸摸底。”我很理解大家，都是这么过来的，初参冒失鬼，什么傻事没干过？！

初参冒失鬼

想当年，第一次拜见当年的云居山方丈一诚老和尚。那是1992年第一次见他。见面之前，我们

四个商量说：“看看老和尚开悟没有？咱们一块去！”
我说：“你们三个都想好要说什么吗？”
他们说：“没有想好，见机行事，他说什么，我们说什么。”
“也不能照着他说，一定得说点儿自己的。”
到了方丈室，刚一进门，老和尚就喊：
“泡茶！”
他的侍者在那边泡茶，我们顺序坐了下来。
老和尚问：“从哪里来呀？”侍者的茶送过来了，将茶一端：“吃茶哦！”
我“呼”的一声就站起来，一合掌：

“老和尚，世俗的咱们就不谈了，‘心随万境转，转处实能幽，随流认得性，无喜复无忧’是个什么境界？”
老和尚没表情。

我心里想：“老和尚肯定是接着往下面说，‘去年贫，未是贫；今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地；今年贫，锥也无。’那才是禅门的手段。”我以为会这样的。

老和尚一直不吭声，只是闭着眼在那儿。忽然很重的一句话抛过来：“要修行啊！”他将杯子端起来，盖一揭，一口茶吃下去。看他端起杯子，我们也端起杯子来。

忽然什么话都没了，试探老和尚的欲望也没有了，就像被谁打击了一样，回房的路上四人无话。想好的一则公案，在那里没有参下去，回来就参这一则公案：“吃茶”、“要修行啊！”这是什么公案呢？好像祖师大德书里都没有提过这个公案，弄不通。

作为学佛人，会动哪些脑筋，人家特别理解。在师长面前，我们是雾里看花，他是掌中观果。我们会有一些什么心态他非常清楚，如何来引导呢？要凭良心，不能故弄玄虚，让别人去走弯路。但有时好奇心确实引我们走弯路。那么师长用什么办法呢？他们用类似于“吃茶”的办法，提出我们前进的路径。他们担心的，是我们这群“初参冒失鬼”，仗着初参的一股“无知”加“愚鲁”，不着调，什么该干偏不干什么，什么不该偏干什么，对“初参冒失鬼”，他们最担心这个！

这是当年这些老前辈们做的指示。这里要提出来的也无非是这些方式，希望大家能踏踏实实，了解自己必须要了解的。将这些基本的知识学得扎实一些，往前去对学佛这件事才能心里有底。

前面讲到抉择空性时，有一个标注：所谓抉择空性是什么？是教大家什么货可以进，什么货不可以进。不要学了半天，不该买的货都进兜里了，该买的货扔在一边，这样也就可惜了。抉择空性的过程中，有很多是险途。

今天，我们只有通过《入中论》这套大框架标出来。就像标北京地图一样，真正有用的也许就是那么几个点。如果不在这个大的地图中，大家看不到全盘生不起信心。你不会觉得这是地图上必须得有的环节，可能一忽略也就过去了。铺开一张大地图，自己就能确定哪些是该用的，哪些是不必要的。所以，抉择空性就是教大家什么货可以进，什么货不能进。
犊子部的“我蕴之同异不可言说”
“破许我蕴不可思议”：
有计不可说一、异，常、无常等实有我，
复是六识之所识，亦是我执所缘事。

有人说，“我”是不可言表的：既不可说与蕴异体，也不可说与蕴一体，既不可说是常，也不可说是无常，但实有的自性之我必然是存在的，并且是六识之所识法，也是我执的所缘境。

这里所破的就是我蕴一体、异体都不可言说。也有一种翻译，说这里所讲的是“我蕴不可思议”。“我蕴不可思议”还是比较笼统，还是更喜欢翻译为“我蕴一体、异体不可言说”，对于“我”是在蕴里面，还是在蕴外面，或者说心是在身体里面，还是在身体外面，不可以言说。这个“不可以言说”背后，包含了一些问题。

既然已经确定了蕴是存在的，同时又确定了“我”是存在的，那么“我”与蕴的这种不同意一体，或者同意一体，实际上都已经有了前提的铺设。说我蕴一体、异体，任何情况都不可言说，这是一个表面的托词。其实说到这部分时，已经确定了“我”与蕴要么是一体、要么是异体的这个实有执着，因为“我”与蕴中必定确定了一个实有部分。这个“不可言说”不如“言说”好。

《中观论颂》所确定的“我”与五蕴的关系是，“我”是假有，五蕴也是假有的，假有的“我”依止在假有的五蕴上，形成假有的“我执着”。

此处说“我”与五蕴是不可言说的关系，事实上，我执不会没有。只要生起内外任何一个部分实有的认知，就已确定了我执的存在，便构筑了我执的通道，这便留下祸端了。“我蕴不可思议”的提法是一个假的提法。表面说不可思议，不可讨论，实际地讲，“我”、“蕴”都是实有的。

所以，“亦是我执所缘事”，都是“我”执所缘的，都是实有的。此问题不要去掩盖了，执着了五蕴与“我”，这里无法逃避，我们都能看出来。

他们反过来问：你说“我”是假名安立的，五蕴也是假名安立，并没有像唯识宗说的那么深。通过“假名”就可以安立五蕴，那么你们这一宗派断的都是遍计执着，是不是你们见道登初地后，还是会轮回？

月称论师回答：我们的宗派不会。因为起现行烦恼的因缘都已经灭尽了，所以永远不会轮回。如果是小乘人、小乘弟子，偶尔失去正念，也许还会轮回。但实际上，大乘佛法，尤其是学习中观学派的这些弟子们，见道后是不会再有轮回的。虽然只是断了遍计执着，但俱生我执着也在同时断除，所以根本不会再有轮回的问题。况且我们自宗有无量的善巧方便，不会让一个已经开始断除我执着、已经见道的人，在这个基础上还要去轮回。

那些人又问：“可是你所说的‘断除五蕴与我所执着’，的确就是断六识部分的知见。既然是在断六识部分的知见，六识的所知所见便皆为实体。那么你在断之前，是否也该确定五蕴是实有的呢？”

小乘的正量部说：不是离开五蕴有“我”，也不是在五蕴内面有“我”，所以“我”与五蕴一体、异体这些都不能说。

其实这种知见与《楞严经》中“随所合处”的说法完全一致。《楞严经》中说：

阿难言：我尝闻佛开示四众。由心生故，种种法生。由法生故，种种心生。我今思维，即思维体，实我心性。随所合处，心则随有。亦非内外中间三处。

“我”既然不在内，也不在外，那么“我”的五根起什么作用，“我”就在哪里。“我”眼睛在看，“我”就在眼根里面；“我”的舌头在尝，“我”就在舌根里面；“我”的手在打人，“我”就在拳头上；“我”在忍辱，“我”就吞下去了。“我”是随着根走的，随着根尘所和合的地方，根尘和合在哪里，“我”就跟着到哪里去了。

三重论证破我蕴不可思议

但月称论师仍然不同意这些说法，颂词云：

不许心色不可说，实物皆非不可说。

若谓我是实有物，如心应非不可说。

这就是说，凡是不可说的，都不可能是实有的。就像你们认为刹那心识与无分极微之色是实有自体的，同时也认为它们并非不可说(比如，心是怎样活动，色是怎样质碍等)，一切实有法都不是不可说的。如果说“我”是实有的，那么“我”就会像心一样，并非不可说。

上面介绍了“我蕴之同异不可言说”的观点，这里月称论师提出三个论证，反驳这一论点。这是第一个反驳的论证“若成立应有事成有说之过”：如果“我”是实有的，那么自我就应该是可以表诠的。

“随所合处”，即不说“我”在哪个确定的处所。但是，既然前面已经确定有“我”或五蕴实体，那么所说“随所合处”或“我蕴不可思议”，实则已然确定了具体位置。心口不一致，执着已经存在了。其实你已经执着实有了，没有什么不可以说的，就是执着心，或者色法，或者受法，它们具体有一个存在的位置，只是笼统地不去分析具体执着了哪个部分。

如汝谓瓶非实物，则与色等不可说，

我与诸蕴既叵说，故不应计自性有。

正如你所说，瓶子非是独立的实有物，所以瓶子与色等支分不能说是一性、异性。同样的，由于“我”与诸蕴不可说为一性、异性，因此，不应将“我”视为自性实有。

这是第二个反驳论证“若无可说应成无事之过”：如果“我”不可表诠，那么“我”就不可能是实有的。

犊子部有一个观念：

四微和合有柱法，五蕴和合有人法。

“四微”指色、香、味、触。四微和合，一个房子的柱子就成立了；五蕴和合，一个人就成立了。犊子部认为，任何一个事物都是由四微合成的：色是其固有物质；香是其感触的气息；味指通过味觉分辨的味道；触让人了解是粗糙的还是细腻的。

他们说，一个瓶子与组合成瓶子的微尘不可能同体，否则，因为陶泥的尘土很多，瓶子也应该很多。瓶子与陶泥中的微尘也不可能是异体，如果是异体，自相异体就毫无关系了(“自相”是各有特点的，我有我的特点，他有他的特点)，瓶子与陶泥便没有任何关系了。那么“瓶子是由陶泥做的”实际上就是一句错误的话。

说到这儿，大家讨论来讨论去，最终还是没有确定“我”与五蕴的关系：到底“我”是在五蕴里面，还是在五蕴外面？就像《楞严经》中释迦牟尼佛与阿难尊者在一起讨论：我这个“心”是在身体里面，还是在身体外面？还是随着根走？还是不可思议？还是你起什么功用“心”就

在哪里？这些最终都不确定，都被释迦牟尼佛给破了。
破除这些，是要推出什么呢？
汝识不许与自异，而许异于色等法，
实法唯见彼二相，离实法、故我非有。

如果像你说的，“我”是实有的，那么就像内识不可能许为与自体相异一样，“我”也决定不异自体。观待自己而言，可说是一体；又像观待外色，应许内识异于色等诸法一样(心色显然异体)，也应当承许我蕴异体。凡是所谓的实有法，应当只有一、异二相，但所谓“不可言说的我”，远离了这种一、异实法之理，所以不可能是实有的。

这是第三个反驳“故离二有事不成立而破”：任何实有的事物，其名义与实体之间只可能是或同或异的关系，因此，既没有同也没有异的自我，不可能真实存在。

如果说五蕴是实有的，那么只有两种可能性。一种是“我”(或心)彻底离开五蕴，一种是“我”(或心)彻底地就在五蕴中间，只有两种可能性。一切实法只有“即蕴”与“离蕴”两种相。

《楞严经》中七处徵心，共七个问题来讨论心与五蕴之身的关系。在《入中论》中，基本上只讨论两种关系：心在身体里还是在身体外。其实这两种关系与七种关系是一样的。七种关系中很大一部分是心在身体里面，即刚才所列出的二十种萨迦耶见；心在身外其实只有五种。所以说到这儿，《入中论》的基本结构与释迦牟尼佛在讨论“心在身体里还是在身体外”这一过程的结构完全是一样的。

既然心不能在身体的外面(离蕴)，也不能在身体的里面(即蕴)，都不可说，那么只有一种情况：“我”非有，“我”不是真实有的。

分析这么多后发现，原来“我”不是真实有的。所以不可言说的“我”只有一种可能性：它必定是没有自体的。有自体，你才给他安一个地方，就像哪吒一样。

哪吒被妖怪迫害了，杀害了他的肉体。因为要变成实有的，要来到人间行侠仗义，所以他又回到自家祠堂，附体到一位天神像上面，他还是有所存在。你既然希望他以实有的方式存在，他总要有一个存在的地方。

那么，如果你找不到他存在的地方，就说明他不存在了，已经不是实实在在地有了：已经变成“灵魂”了，已经走了，像哪吒一样走掉了。

哪吒后来是怎么回来的？他的老师找了几节藕，拼在一起，上下作法，哪吒就回来了，跳到这堆藕节中，藕的支架就是哪吒。其实，这个故事在咱们的学习中很有用。
成立假我须满足六个条件

破实有的“我”，此前已破除，因为实有“我”的各种存在形式已经全被破尽了。至此“破实有的我”科判部分已学完，下面是“许假立的我”：
故我执，依非实法，不离五蕴，不即蕴，
非诸蕴依，非有蕴，此依诸蕴得成立。

因此，我执的所依并不是实有法，虽然“我”并不离开五蕴，但“我”也并非五蕴本身。“我”不是诸蕴的所依，也不是以诸蕴作为“我”的所依。“我”也不拥有诸蕴，也不包含诸蕴。因此，“我”是依于诸蕴的和合假名安立的，并没有实存的“我”。

看起来是挺难的一句话，其实很简单。假立的“我”，“我执”是依靠什么呢？假立的“我”实际有六种情况，表格就表达这种关系(见表35-3 成立假立之我原因列表)。
表35-3 成立假立之我原因列表
表35-3 成立假立之我原因列表

“故我执依非实法”，即“我执”是找不到实有能依的对象。五蕴，色法的身体，包括心灵、精神的法，都找不到一个依据。因为“我”与五蕴二十种萨迦耶见的关系，既找不到色的实有，又找不到精神“我”的实有。那怎么办？许假立的“我”。用“假”来说明“我”是用名义构建成的，用概念构建成的。怎么构建成呢？下面是假立“我”的六种基本条件。
一是非实法。“我”不是实有的，这是假立“我”的第一个特性。

二是非离蕴。不像外道那样，说“我”在身体外面。“我”不能离开蕴。心不离开五蕴，不离开身体，是否就变成了“心即是身体”呢？也不行。
三是非即蕴。“我”并不即是五蕴。

四是非拥有诸蕴。“我”不是拥有一部分的五蕴；或者是“我”比较大，五蕴比较小，它在“我”的里面，是其中的一小部分。“我”拥有五蕴也不对，“我”不是拥有五蕴，因为五蕴是实体。这里，除非五蕴是假名，才能建立关系。“我”不能拥有五蕴。
五是非蕴依。“我”中包含着五蕴。
六是非依蕴。“我”不是被五蕴反包含的。

只有满足以上六个条件，才能确立假立的“我”。这六个条件极其严格，是“我”的基本要素，要按照这样的要求来定义“我”与“我所”。一旦依据这六个条件来定义，“我”就一定只是假名，任何一点实有的意义都不能存在。

道念若同情念，成佛早已多时

“离开”也不是，“即是”也不行，这是一个对于身与心的分析智慧。我们也许从来没有这样分析过。但是，自己有没有这个分析的能力呢？月称论师说，人人都有此种分析的能力，都具备这种分析智慧，只是将它用到人情世故上了。白杨法顺禅师说过：

道念若同情念，成佛早已多时。

为什么说人人都有这种智慧呢？我们看，你如果与谁发生矛盾了，会用智慧处理一个矛盾：我先揍他，然后给他一个枣吃。哎，他就不烦恼了，也受了教育。

事实上，我们都有足够的用心技能，但就是不明白法理，因为从来没有了解过“我是假立的”这种智慧。可是谁傻过呢？对于一个坏人，你不能将他推远了，他一远离必行诽谤；对于一个好人，不能将他拉得太近，《禅林宝训》谓之“主事者必常伴小人”。将坏人推远了，他会恨你；将好人拉得太近，小人会嫉妒你。做人的道理、管理的道理，与“蕴我”的“即离关系”类似。对于管理之道、为人之道，我们都有足够的智慧，所以，我们也有分析“我”与五蕴关系的这种能力，具备建树假立之“我”的能力。

就像孔子说过的，对待小人的为人之道：

近之则不逊，远之则怨。

“逊”是谨慎的意思，你将他拉近了，他小看你，不尊重你；你将他推远了，他怨恨你。

这种智慧，从人的角度来说，如太极拳的勾、挂、缠、绕，当今社会多少人已经运用自如、炉火纯青？！一旦将这些智慧拿一点点到“我”与五蕴的分析角度上，那真的是“道念若同情念，成佛早已多时”。如果能关照到以上的六重关系，来理解五蕴与假立“我”的关系，那么我们的修行，是一个通过正理思维就能彻底解决的问题，并不会特别难啊！尤其在这个地方，月称论师将契入终极智慧的证悟手段，直接安插在众生常理的思维分析过程中，用正理分析直接切入了胜义谛智慧。

最后得出了结论：“此依诸蕴得成立。”我们通过人人都具有的智慧，可以得到一个什么结论呢？假名的“我”依靠在五蕴上面可以成立；五蕴也是假立的。

问：到底是“我”比五蕴大，还是五蕴比“我”大？到底是“我”包含五蕴，还是五蕴包含“我”？是“我”拥有五蕴，还是五蕴拥有“我”呢？

这里只能回答：不可言说。为什么？因为都不是实体的，如果是实体，就可以明确它的具体位置，它的具体包含范畴。因为都不是实有的，它只是大概念而已。假设你一定要将它明确到那种程度，那么你就一定会执着它为实有，顺应这种实有执着，就会远离大道，这样可不行。所以，因为不实有的缘故，“我”与五蕴的关系只能是“在概念上的假立”。

七相推求，以车譬喻无我

接下来是“无我之喻车”，先是“总破”，用车的譬喻说明以七相推求，“我”不可得。

如车不许异支分，亦非不异、非有支，

不依支分、非支依、非唯积聚、复非形。

不能说车是与其零件相独立，也不能说车与零件同一，也不能说车拥有零件。车不在零件之中，车零件也不包含在车之中。车不是零部件的简单积聚，也不是零部件的外形。

要理解“无我”，还需拿车的譬喻进行说明。月称论师当年譬喻中使用的车，是牛拉的木板车。今天用烧汽油的机动车来作譬喻，实质是一样的。

观察一辆车的现象，可以产生七相推求的智慧，来显示“无我”到底是怎么回事。或者说，用车的譬喻来显示，七相推求得不到“我”，“我”不可得。

这首颂词中，用车的总概念来譬喻“我”，用车的零件来譬喻五蕴。

颂词里有“支分”这个词，“车支”与“支分”都是指车的零件。

“有支”与“支分”不同。“有支”指构成车的所有零件集合，包括车的任何一个零件，任何一个支分。“支分”指车的某一零部件，比如一个方向盘、一个螺丝、一个轮胎或者一个轴承。各个支分都可以在“有支”里找到。“有支”就是“支分”的拥有者。

颂词是对车辆七种现象的总括，看颂词不如看表格直观：

表35-4 七相表

表35-4 七相表

“车”是一个大的概念，用“车”譬喻“我”，用“支分”譬喻“五蕴”。“有支”与“车”不是一回事，这是要理解的。因为“车”是假名，如果去掉车上的一些零件，会限制“车”这个概念的成立。但是，即便成立了“车”的概念，不一定有里面的所有零件。包含车上所有零件的集合称作“有支”，任何一个零件都能在“有支”中找到。因为“车”的概念不一定就等于实有的零件集合，“车”不一定就是“有支”。

首先，“七相推求”是哪七重分析呢？

一、不异(非远离)。

“我”与五蕴的关系，就像车与支分的关系，首先是“不异”。什么意思呢？就是“车”的概念不能离开这一堆零件的概念去单独成立。如果离开了车轮、车轱辘、车轴、车轮胎……“车”的概念在一个空地上是形不成的。所以是“不异”，也即“非远离”。

二、不即(非即是)。

打个譬喻说明这个道理。为什么不能说“车”等于“车的所有零件”呢？车的所有零件称作“支分”。“车”就是一个大概念，就像“手”的概念，与大拇指、中指、食指、无名指、手掌是不是一回事呢？不一定是一回事。因为当分成大拇指、中指等元素来看时，就了解到它们内在的组成：哦，原来拇指是皮肉骨血，中指也是皮肉骨血……分析完了以后，就发现只剩下皮肉骨血这些元素。当看到这些元素时，“手”的概念到底还有没有？不能有。因为在手的各个部分里，也包含可以构成实有手的这些元素，如果依然还持着原先“手”的概念，那就变成两只手了。

所以，当观察支分时，观察深度就是：支分不是车，只是构成车的零件。这时关注的是组成车的零件。当看到零件时，形不成“车”的概念。如果形成了“车”的概念，车的概念就重复了。就像手的所有零件都有了，手的原先概念也存在，就成两只手了。

因此，用“支分”这个词特别准确。所有支分的组合，这是不是车呢？可以将支分拿开，也可以将它们合拢，但在这里，有一个条件，“不即”。虽然不能抛开这些零件去谈“车”，但零件本身不等于“车”。

分析“我”的概念正如分析“车”的概念。不能抛开色身去谈“我”，但“我”就等于这个色身吗？也不对。因为色身基本上属于物质的部分。“我”这个名义与色身有区别，名义是概念、是精神层面的，色是物质层面的。精神就等于物质吗？不等于。那么“不即(非即是)”，这是第二相。

三、非拥有(非我有某某)。

并不是“我”来拥有这一堆物质，或说并不是车拥有实际的零件。

四、非包含(不是包含关系)。

并不只是车的大概念包含了实有零件。

五、非反包含(不是反包含关系)。

并不是车依附于支分上。

六、非积聚支分(非多支积便是车)。

并非积聚多个支分便是车。

七、非拼接(非和合行相能成实我)。

不是和合支分形状就成就一个车。

七相表中，前五个与分析萨迦耶见时的含义是一样的。只有后面两个，一是积聚，一是形状合拢，这两个还没有分析。那么月称论师便说，通过七相来推求车，实际上真正需要研究的是下面两个——破聚集、破形状，“聚集”与“形状”是第六相与第七相，即执着的两种类型，执着的前五种类型前面已经破过了。

车不是零件的简单积聚

总破之后，下面是“别破聚形”：

若谓积聚即是车，散支堆积车应有，

由离有支则无支，唯形为车亦非理。

如果认为支分的积聚就是车，那么将所有支分无序堆积也应该形成车，这显然是不成立的。离开车的有支，就没有了车的支分，没有了支分，“车”的概念也无法成立。因此，众多支分的聚合不能构成车。简单的外形也不能构成车。

“有支”这个词，前面提到过，指拥有所有零件的整体，任何一个支分都在其中。但是，有支的特性是实有。这句话实际上就是来破聚集、破形状，聚集与形状在人无我空性这个部分，对应了车的譬喻中最后两部分。

第三十六讲 车的概念，不是零件

车——既非积聚，又非形状

“积聚”与“形状”是接着要破除的“我执”的两种依靠。“积聚”与“形”这两部分，是前面的五种执着以后，剩下的“我执”来源。

“非唯积聚复非形”，用现在的车来比喻，便是将轮子、轴承、方向盘、后座、前座、坐垫、车盖，还有挡风玻璃之类的零件堆在一起，称为“积聚”，不能称作“车”。虽然通过积聚，车的零件齐全了，只能称其为“有支”。“有支”是整体，但并不等于车本身。

“有支”与“车”的概念不同。“有支”相当于五蕴聚集，“车”相当于“我”。“有支”是暂时物质的，“车”是假名的。所以，“车”与“有支”是两件事儿，要区分开。

如果说“有支就是车”，会有什么问题？比如，将组成身体的很多肢节往这里一堆，能说它是个活人吗？不行，它缺“灵魂”。就像哪吒，将五个支节的藕放到一起，并放一节粗藕作为头

，虽然组合后与哪吒的身体一模一样了，但这能算是哪吒吗？不能，因为哪吒的生命还没有来。

五蕴的积聚，色、受、想、行、识加齐了堆在一块，就是“我”吗？不是，还缺一个精神的元素，还缺一个假名的“我”。假名的“我”到了这儿，才算齐了。五蕴的集体只能算是五蕴的“有支”，与“我”还不一样。否则，五节藕就是哪吒，一大堆的手和脚就是活人，那就弄错了。

“形”也有问题，这里说“复非形”，“形”也不能代表“车”。

将各种零件堆积在一起你不同意，那么现在将所有零件组装起来，将所有支分装起来，装得与车一模一样，这个还不算车吗？

还不算。与“车”的概念不同，这只是符合车形的“有支”的一个大整体。即便五蕴都齐了，也不能算是“我”；即便将各种藕全部连在一起，与哪吒一模一样，也不能成为哪吒。所以具备了“形”也不行，还缺“神”。

积聚不行，有了形状也不行。因为没有积聚，没有组合形状之前，各个零件是各自异相的。比如，方向盘里，轮胎里，各自没有“车”的名。轮胎的名只是“轮胎”，方向盘的名只是“方向盘”，这些零件中，它们各自异相，各个自体中都没有车，那么零件和合以后，零件本身没有变化，从组装前到组装后，零件自身并没有增加什么元素。因为在组合前零件各自异相，其中没有车，那么组装了以后也应该没有车。即便是将所有的零件都聚起来，仍然还是没有“车”。

零件积聚，形不成车。同样，将零件按照需要进行组装，有了车形，仍然不是“车”。所以在日常概念中，我们会犯一些错误，对事物基本上就是认识个大概而已。如果按照七相推求的分析方法考究起来，日常犯的错误会很多。比如将支分弄齐了，就说它是“车”；肢体健全了，就说他是“人”。其实忽略了另外的东西，忽略了假名的“我”，忽略了假名的“人”、假名的“车”。“有支”与“车”之间是有区别的，是绝对要区分开的。只要将“有支”与“车”区分开了，那么积聚与形状都不能代表“车”。同样，将五蕴进行组合也好，堆积也罢，都不代表这就是“我”。

所以，不少宗派与中观师来讨论：车的零件能组装成车，一堆的零件乱码起来，应该算是车了。

中观师说：在车成之前，车的零件里不具备车。实际上车的零件不算车。因为每个零件中都不具备“车”的假名，所以，即便有零件，也不能当做车。就像理解“人”一样。

接着，能有、所有实际上是相对待成立的，“支分”与“名义”实际上是相辅而成的。如果没有相辅相成的关系，在世间名言中，无法形成“车”的概念。通过七相推求，无法真正建立“车”与“支分”之间的关系。但世间人为什么都接受“车”的概念？因为都是相对待成立的，都是个大概而已。

那么，能有和所有相互观待，可以依着世人去同意它。支分与整体也是观待成立的。存在有支，那么它的支分也应该存在；有整体，部分也应该存在；有零件，“车”的概念也随着存在了。虽然从正理分析上通不过，但依世俗来说，大家都默许。为什么依正理通不过？因为有零件并不代表就有“车”。

打个比方：假如有一个小孩，在山里出生，从来没见过车。突然有一天将他带到城市里，虽然在我们看来，城市里到处都有车，但此时他不会有“车”的概念。他只会觉得：哎呦，这是个大轱辘，那是个大玻璃。他只有这些概念，轱辘、玻璃是他能接受的概念，而从来没有过“车”的概念。他即便坐了宝马或奔驰，如果问他：“你坐的车怎么样？”他会说：“我没有坐过车啊！”因为他没有“车”的概念。

这说明什么问题？车的支分不等于车。色法、受法与想法不等于“我”。我们需要清楚地区分开：“支分”与“车”没有关系，五蕴与“我”也没有关系。

只有一种建立关系的方法，是什么？假有。既然不容许在五蕴外面建立“我”，也不容许五蕴就是“我”，那么“我”到底是怎么回事？如果“我”是假有，五蕴也是假有，就容易了解了。当庭和解了，互相你能容我，我能容你。在此种情况下，说五蕴聚合成立了“我”，能说得过去。就世间来说，大家都同意，但这不是正理观察的结果，而是随许世俗的说法。

“世界是XX构成的”这话有问题

有危险的几句话：

1、世界是无常的因缘构成的。

破：实有无常因缘应受检讨，唯随许世俗方可假立。

如果不作深入探讨的话，这句话好像是对的，“无常”，不对吗？这是佛说的。但佛对于实有自体的无常，是不容许的。如果是各种实体因缘的变动与无常，这是要破的说法。假若无常的每一个局部、每一个部分的因与缘都是无自体的，这种无常佛同意。

关于世界的形成，前面讨论到霍金的见解，他的见解在物理学上可以成立，在佛法上不能成立，它不是形成世界的因缘。如果将黑洞、大爆炸、能量等当做形成这个世界的因缘，那么世界必定实有，这与佛法相悖，且正是佛教最反对的“实有存在论”。若世界真由黑洞和大爆炸而来，那么在爆炸的每一个支分中都应该存在着世界。只有事前已经存在，到后面才能形成，不可能从无到有。否则无论是聚还是散，最终都不可能形成。

而且，关键是什么？在无常的因缘中，实体因是最大的障碍，实体的因缘都不是正见。通过前面的破自生、破他生、破共生、破无因生，已经将实体的因缘破过了。那么如何成立实体的生灭关系？没有办法成立。无常的第一个因、第二个缘、第三个因、第四个缘，它们之间互相都有矛盾，永远无法解决这个问题。

最终的结论是：世界的因缘都是假立的。如果连因缘都是各自假有的，那么最终怎能形成一个实有的世界？为了随许世俗，可以暂时这样说：“世界是由无常的因缘构成的。”但事实上，“无常的因缘”这个说法在正理上也站不住脚。所以在决策用功路线的时候，就要认真了：你的判断到底有没有问题？承认实有的因缘是有问题的，因此，不能建立实有的因、实有的缘与实有的条件。

2、“我”是由因缘聚合而成的。

破：若前各缘中各各无“我”，现成之我应不真，应为“无我”。

假如不作观察，可能就接受了这句话。现在学佛或不学佛的人都会说这句话：“哎呀，这都是因缘哪！我能来，这都是因缘哪！我不能去，这也是因缘哪！”或者说：“今天飞机晚点，这是天意啊，是因缘。”都可以这么推。什么实有的事儿，都推成“因缘”。但是，此处通过分析就知道，这个说法也是将就的。

“我”到底是不是由因缘聚合而成的？如果认为“我”是实有存在的，在此种前提下，说“我是由各种因缘聚合而成”是不对的。因为各种因缘聚合以后称作一个大因缘，是一个因缘的大整体。由实体与各种精神、各种条件聚合在一起，它与“我”到底有什么关系？它与“我的假名”没有关系，就像车与车的支分的关系一样，“我”并不等于这一大堆实体因缘。

所以，“‘我’是由因缘聚合成”的说法很将就。因为在聚合以前的各个支分因缘中，是没有“我”的。“我”并没有藏在那些因缘中，没有藏在一本书里，没有藏在这所大学里，没有藏在那个座位上，也没有藏在来时所坐的车上。以前不存在“我”，那么临时存在的各种因缘一聚而散，各个因缘中也是没有“我”的。现在的这个“我”应该不是真的，因为各个条件中都没有“我”，都缺“我”这个元素。即使将很多个没有“我”的元素聚合在一起，仍然没有“我”。所以应该是“无我”。

为什么说这句话有危险？如果只是平时随口说说，不妨大碍，但若要用这句话的含义来指导修行，就有麻烦了。对于平时的生活，可以不讲究，但在修行中，就该讲究了，一定要知道各个因缘中不具备“我”，因缘合成之后的整体里，也是绝对没有“我”的。所以，“由因缘聚合而成了‘我’”这句话是错误的。可以在随许世俗时暂时地用它，但一定要知道它不是修行的正理。

如果不作辨别，会有问题。常用的口头语，会逐渐演化成见解的依据。大概的佛法，大概的修行，大概的概念，大概的知见……这些就是佛法不能兴盛，佛法正理不能推动的主因。如果什么都是一个大概的，就修行而言，那就是问题，它会使佛教没有向前推动的实际能力，缺乏推动的能量。别人就会跟着议论：你们佛教只是一个大概的说法而已，你会说的我们也会说。如果是这样，全都是一个大概、空架子，就无法落实修行。

3、“我”已经没有了执着。

破：已经执为实有了，心口不一致。

感觉“我没有执着”，实际上，说此话时，执着之心已经存在了，已经有了“蕴”的概念。只能说明说话之人在表面概念上没有理清“我”，实有的执着却已经存在。所以，这句话是不正确的，甚至对修行来说有危险，要认真掂量。

佛不是“人+$”，警惕这类油滑的戏论！

4、“佛”是“人+$(美元符号)”。

破：佛是没有实执的人，不是“人+$”！警惕这种说辞，很油的戏论！

前段时间，各地的机场都曾播放一段录像，那位长头发伪大师让人反胃的油腔滑调，“佛是人+$”，到处都能听见看见。面对这种谤佛谤法，佛教历来以忍辱作回应。所以，暂时不说该怎样去“为教护法”，但至少不能为这类戏论所害！佛是没有实执的人，所以中国的古人用了一个“人”字加上“弗”字，“弗”是“不”的意思，他与世人的执着状态不同，没有我执与我所执的凡夫心态，他没有生死，没有凡夫的现象界。“弗”不是美元哪！“佛”不是一个人去挣美金，不是“人+$”。这种说辞属于很严重的谤佛。佛弟子既要拿着佛教很先锋的“无我”正见，同时也有责任维护佛教正见与佛教的基本形象。

先于组装的零件形状不是车

如果积聚之前的各个零件里没有车，那么积聚以后也没有。如果积聚之前的形里没有车，那么组装之后“形”的结果里也没有车。看后面的颂词，是“破许唯形为车”，先是“破许支形为车”：

汝形各支先已有，造成车时仍如旧，
如散支中无有车，车于现在亦非有。

如果说以形状为车，那么这个形状是各个支分的形状，还是支分积聚的形状？如果是各个支分的形状，那么是支分原来的形状，还是在积聚后新形成的形状？如果说是各个支分原来的形状，恰是这里所破的：

未组装时零件就有各自的形状，形成车时，各个零件的形状仍然如旧。如果认为组装前的零件支分中没有车，组装后也不应该有车，因为零件的形状在组装前后没有变化。散支的车零件中，没有“车”的名义；组合之后，“车”的名义仍然无法建立。

对方又提出一个问题：虽然暂时没有形成车，但车的所有零件已经具备了啊！

月称论师回答：“车”还没有成立，怎么能确定现在的零件就是“车”的零件？就像人还没有成立，怎么确定这是“人”的手？所以名义是非常重要的。“名”与“色”这两部分，“色”是指物质，“名”是指概念层面的。

一定要先有“车”的概念，这个零件才能算是“车的零件”。“车”的概念成立之前，即便将零件堆成一座山，也仍然不会有“车”。因为零件本身没有变化。到了这里，只有一种可能性：由各自的因缘聚合成一个假有的“有支”，可依据“有支”建立假有的“车”的名义。聚合前的零件中没有车，所有零件聚合以后，可以建立假有的“车”的名义。因为这已满足了确立“车”的名义应具的条件，就可以成立假名的“车”。

零件的新形状也不是车

对方反驳：“车成时，车的‘形’起了作用。”他说：“这个车形已经离开了原来零件的形状，不同于没有积聚时的形状，有一个新的形状出现了。所以，应该以这个新生的形状为车。”因此就确定由聚合后各个零件产生的新形状为车。

月称论师破道：“有异形(新生的形状)产生吗？如果有，真正的异形是什么？组装而成的车，它的方向盘在组装前后变了吗？轮胎变了吗？挡风玻璃、座位都变了吗？”

回答：“没有变，但它们组装到一块了。”

既然组合后所有的支分都没变，那么除了被组合以外，它与组合前的零件本身有什么区别？其实各个零件本身都没有任何变化。组装前，每一个零件中没有车形出现，没有“车”的名出现，组装以后也不应有车名出现。所有的支分，前面多少，后面还是多少，都没有变。所以实际上，都没有实体的车形出现过。所以组装以后，不能说以形为车。因为各个支分里没有车，所以，组装以后还是没有车。

若谓现在车成时，轮等别有异形者，
此应可取然非有，是故唯形非是车。

如果在组成车后，轮子等形成了新的形状(与组装之前原始的轮子形状不同)，那么这个形状应该能被看到，而事实上看不到这个形状。因此，单独的外形也不是车。

这里是说“余形”，是对刚才所说的“余形为车”进行确定。“余形”就是不同于先前散支堆积的形，有所整合，有所规范。但即便是有所规范，实际上没有增加任何元素，每个支分里之前没有的形，现在仍然没有。各个支分积聚后形成的形，可否称它为“车”？

下面是“破计积聚形为车”：
由汝积聚无所有，彼形应非依支聚，
故以无所有为依，此中云何能有形？

月称论师接着破：实有的形不该依假有的积聚来形成，因为每一个支分里实际上是没有这种形、这种车的，积聚以后也仍然没有，所以依着这种形，不可能有实有的车。因为支聚中不存在车，车最终还是找不出来。

对方说：我只依靠组装以后的这个积聚的形，不是依于各个支分，只是依据后来的。

月称论师说：各个支分里既然没有车，即便后来组装了，也还是没有车。月称论师就是如此死死扣住每一个支分里没有“车的名义”，对应着破下去。

颂词说，如果说积聚有少实体，那么才能假立依此的形状。但你们也承认积聚即是假法、无所有、不可得、无实体性，那么如何能依着“无所有”而假立形状呢？因为你们自己就执着“假必依实”。

零件组合而成的外形不是车
如汝许此假立义，如是依于不实因，
能生自性不实果，当知一切生皆尔。

对方又说：“这个形状不是实有的，是假的，那么总可以依着假的积聚而有吧？”如果说依着假的积聚有假的车形，依着假的形状而有假的车，这正是中观师所同意的。依着无自性、不真实的假因，生无自性、不真实的假果，那么一切形状都可许有，一切法生起的因果也都可以如此成立。

到了此处，反对派们都投降了，他们说：那我就说各个支分都不是实有的，只是假名的各种零件来组织成为假名的车形，由假名的车形来拥有假名的车，这样可不可以？

月称论师说：你推出了我的所许。你终于在我的逼问之下，达成了我的心愿。而且反倒推出了我所要建立的：依靠着假名的积聚，而有假名的车。也就是说，依靠不真实的五蕴，来建立不真实的“我”。如果说五蕴的任何一部分是真实有，都不对。但这样假名地成立“我”是有可能的，是正确的。

对方反倒推出了月称论师所要建立的答案。已经破了“如果说形是实有，不应该依假有的积聚构成车”，他们最终说：应该可以依靠假的积聚而有车。这里说假名的车、假名的形、假名的有支，与我方的所许是一样的。

依着无自体、不真实的、虚假的因生起自性不真实的假的果，一切法都只是假名。也就是说，同意你去建设一切的形状，也同意你去安立车的一切因与果，也同意你这样去建立从有支到车的一切名义。只要是以假、以不真实为基础，一切都可以建立。因为这才符合真实的佛智慧，才能符合真实的世间现状。

有小乘人，又提出了一个概念：

有谓色等如是住，便起瓶觉亦非理，
由无生故无色等，故彼不应即是形。

色香味触等四微尘聚合后，如果依据聚合之相，便认为有瓶存在，这是不应道理的。因为根据前面破四生的分析，一切有法本来无生，所以色等诸法也不例外，都是无有自性的。因此不能依据色等聚合后的形状差别产生对瓶的执着。

有小乘佛法信仰的人说：色香味触等四微尘聚合后，就像陶师所造陶瓶的形状，依照这个形状来成为一个瓶子，就能让人产生“瓶子”的感觉。如果有人见到这个形状，就知道这个形状的瓶子属于陶瓶。如果拿一根棒子，“啪”一棒子将它打碎了，碎片便不能称作“瓶子”了。可见所谓的“瓶子”是碎片积聚的一个大体块。

月称论师破道：通过前面的破四生已经知道，不存在任何极微的自性，得不到极微的自体。由于得不到任何一个真实的实有色块，所以也不可能得到由各种极微组合而成的一个形状。所以这个瓶不应该是色等极微的积聚。用各种微细的部分积聚形成的大的形是无法存在的。

七相推求不坏世间

下面是“如是事了知之胜利”。首先是“证假立之功德”：

虽以七相推求彼，真实世间皆非有；
若不观察就世间，依自支分可安立。

虽然以七相理论推求车的自体，但无论是真实胜义还是世俗名言上，车的自体都不存在。如果不以正理观察，为了随许世俗名言，可以依据支分的聚合安立车。以车为喻，可以正理推知“我”在二谛中都无自体，但在不观察时，可以依据五蕴和合，假立一个假相的我。这样的随许假立，不会破坏世俗名言。

可为众生说彼车，名为有支及有分，
亦名作者与受者。莫坏世间许世俗。

在不以正理观察并随许世俗时，可以对众生说车是有的，观待车的支分时，也可以将车命名为“有支”与“有分”。同理，观待作业时，可以将“我”命名为“作者”；观待所受的色法等事相时，可以将“我”命名为“受者”。这样不会失坏世间共许的世俗名言。

七相推求揭示出，在真实层面与世间层面，都没有任何事物存在。但是，如果不以正理观察世间的现象，那么现象可以依赖其部分假立。一个事物由部分构成，部分复由部分构成，对于众生而言，可以说“车有零部件，是交通工具”，不要破坏世间的共许。

虽然用七种道理来推求车，从支分到整体都不能成立，但为了不破坏世俗的、世间的、常用的规律，为了随许世俗，应该以七相推求车的自性，来确定一个真理。也就是说，在真实的道理中，虽然没有五蕴与我，在世间的现见中，实际上也没有“我”与五蕴，但在不观察时，暂时可以让它在名言中共许，在世间名言中暂时建立。

怎样建立？依着轴、车轮、方向盘、挡风玻璃等，可以组建一个假名字的“车”，在世间可以成立一个假名的“车”。可以对人们说：这就是车。对于轮轴的这些支分，可以将积聚的、完整的部分，说它是“有支”；将不完整的地方，说成是“支分”。

就其作用而言，可以说它是“作者”。车能拉货物，它就是作者。它还能肇事，还能撞人，所以说它是作者。若就其作用的对象而言，可以说它作用的对象为“受者”。比如，一个人被车撞了，他就是“受者”。

所以，在随许世俗时，应承认这个假名安立的“车”，也应该允许安立假名的“我”，这样便不违背世间的共许。

对于“我”与五蕴的自性，“我”本身是不实有的，自性本身是假立。所以，以正理观察，自

性都是空。自性就是自体。所谓“自性”是什么？一个事物能生果，就说它有自性。而“我”与五蕴都不能依实法向下延续，所以说它们是无自性的、无自体的。

到了这里，中观师说：若就真实道理而言，“我”与五蕴都没有自体；若依世间通常老百姓的说法，还是不要破坏世间，要随许世俗，承认老百姓的说法，就是：由各支分可以组合成车的整体，车的整体就代表车，这是可以通过的。

理解自我是假立，此人速入真实义
七相都无复何有？此有行者无所得，
彼亦速入真实义，故如是许彼成立。

如果车确实有自性，瑜伽师在观察时，必定可依七相中的某一相理论见到自性的存在，然而通过观察，并无自性可得。所以，车是没有自性的。以车喻“我”，了达人我空性，可以轻易地悟入真实胜义。但在随许世俗时，不以正理观察的情况下，应该安立名言假法。

“彼亦速入真实义”，这是通达假立自我之后的利益：能迅速地悟入真实的空性。用七相推求的方法来建立“我”，建立五蕴的概念，建立了它们的关系以后，能迅速地悟入真实义，得到真实义的智慧。

前面曾谈到过建立二谛的智慧。从观察的角度而言，在胜义谛智慧中，五蕴与“我”都不是实有的。在世间名言中，允许它们假名成立。可以说有“我”，也可以说有五蕴。

不过，解脱烦恼的途径，仍然只有胜义谛这一个方向。这个方向是什么？就是要了解，色受想行识的五蕴与外在的一切实有事件与“我”是什么关系。

如果说，这一个假名“我”不是真实有的，那么外在的所知境界中的事物还有存在价值吗？比如这张纸，当“我”是假立时，这张纸到底是一个什么状态？就像当年虚云老和尚举起香板，说：“你们说这是什么？”

所知境界中的这些事物，实际上是由假名“我”增益而成，所以它们的存在就代表着“我执”还存在。

如何对治我执？首先要了解，它的体性是虚假的。当能了解到自己全体都是我执，那就好了。不要以为，“我”的执着只是在色身的范畴之内，这个才是我执；也不要认为，你的我执只在你的色受想行识的五蕴范围之内。外境也是我执。大家都能看到这盆花与这支蜡烛，这盆花和蜡烛都与你的我执有关系，不要认为它们是没有关系的。为什么？因为你的那个“我”本来只有假名，你能看到有它，因为你的我执起了根本作用，构建了它。

禅宗大德们说“见物便见心”，是什么意思？面前的鲜花与蜡烛，它们就是你的心。不要以为心只是停留在色身的范畴之内，那就太局限了，那只是七相推求其中一部分——“即蕴”的误区。它能在五蕴之外构建它的作用，这就是我执。

所以，“见物便见心”是一个应该去参的话头。可千万不要认为，物与心是分离的。外物与心有关系，外物也是心。理解到“外物也是心”时，就瞄准解脱道的方向了。所以现在看到外部世界丰富多彩，先别总是去抱怨。抱怨有个前提：这些都不是自己造的，都不是自己的责任。那个人好可恶，这个人很讨厌……可恶、讨厌都不是你造的。如果是你造的，就不可恶、不讨厌，自己要承担责任了。

比如说“那个字写得太难看了”，为什么？因为是别人写的。虽然是别人写的，但明白这个字与自己的我执有关系，那么就不讨厌了，自己会承担一切。所以物即是自心，这点道理通彻以后，浅的执着与深的执着，浅的烦恼与深的烦恼，也就可以同时清理了。

上面讲到用七种方式推求，都没有车可得。哪里能存在所执着的有自性的车？既然七种方式推求后得不到车，一切都无所得，那么通过这个推求的方式，可以迅速获得缘起性空的证悟，可以迅速地证悟真如实相。

因为有此种利益，所以应该来观察。这里所讲的观察方法，都是入道的道阶。不要小看这些推理的方法，它已经瞄准了我们的“我”与五蕴。由观察“我”与五蕴自体的有无，就自然能悟入一切真实。

若时其车且非有，有支无故支亦无。
如车烧尽支亦毁，慧烧有支更无支。

如果车本身的自体都没有，那么也就没有“车的部分”的自体，因为没有“部分的拥有者”。就像车烧毁时，车的部分也烧毁。同样，智慧之火烧毁我执的有支时，五蕴等我所执的支分也不复存在了。

重点是“如车烧尽支亦毁”——什么去烧？是智慧的火焰。不执着车，执着轮与轴也没有意义(有些持小乘观点的人，虽然知车无自性，但实执未除，仍执着这些零件为实有)。既然没有整体的车，怎么可能还存在轮与轴的实体？如果已经无我了，哪里还有蕴？所以《心经》中说：“无受想行识”，“色即是空，空即是色”。色是空的时候，那么“我”不空吗？受空的时候，

“我”还不空吗？“我”空的时候，还有哪一个色能存在？

所以五蕴的聚合整体，与概念的“我”的名义，这两部分观待成立。它们一方为空，另一方就不实有；这一方不能建立，另一方也不能建立。如果都是实体，那么既不能有“我”，又不能有蕴，两者都成立不了。通过七种形象推求发现，“我”是一个非理的构想，不符合真实的道理。七相推求就是智慧的火焰。这种火焰将车烧完了，也将众生的“我”彻底清理了，使之显现成为空性。所以这是智慧的火焰，让我们得到真实义的智慧。

见我我所空，瑜伽师解脱

下面是“说合我义车喻”，首先是“虽无自性应理名言”：

如是世间所共许，依止蕴界及六处，

亦许我为能取者，所取为业此作者。

如上所说，在随许世间名言时，可以依车轮、车轴等假立“车”的名义；同样，在随许世间名言时，可以依止五蕴、六界与六处，假立“我”是能取的作者，所取五蕴是作业。

这是谈世间共许的事情。依世间的共许，允许依着轮、轴、车轱辘，还有车玻璃等，来假名安立车。同理，可以假名安立五蕴的存在，在五蕴上可以安立“我”的存在。但这些都是假名。所以可以将五蕴与我说成是作者与受者，或是作者与业，这些说法都允许成立，这是随许世俗的情况。

接下来是“现前胜义之相”：

非有性故此非坚，亦非不坚非生灭，

此亦非有常等性，一性异性均非有。

因为“我”没有自性，所以不可以说是坚或不坚，也不能说是亦坚亦不坚或非坚非不坚。同理，因为无自性，所以生与灭，常与无常，一性与异性，分别的其他三种情况也都不成立。

要说明一下“坚”。“坚”就是常住不坏、坚固，像金刚一样存在。

因为“我”没有自体，不能生果，所以是无自性的。无自性就是不坚，有自体就是常住不坏。所以，“坚”就是常住不坏，“不坚”就是不常。

如果是坚固常住，那就变成了常见；如果有一个自性的消灭，那就是断见。只有在常见的基础上才会出现断见，因为它常在，突然灭了，那才是断见。如果都是无自性的，就是非常见、非断见，常、断的基础就没有了。所以整个生灭的过程，不应该执着到边见中去，都是非常、非断的，都是无自体的、假象的现象法。

众生恒缘起我执，于彼所上起我所，

当知此我由愚痴，不观世许而成立。

但众生无始以来长久地缘无自性的假我，起实我执，对于其所属的法，起我所执，就像将五蕴执着为“实有我”的五蕴。应当知道，这个“我”是由于众生的无明愚痴才有，在不以正理观察而随顺世人共许的时候成立的。

众生所说的“我”与“我执着”，“我”与“我所”，这些都是因为执着而起。而执着因何生起？因为愚痴。如果不观察正理，都可以同意它，随许它的说法；如果要观察正理，这些说法都不能同意：不同意有“我”，也不同意有“我所”。既然没有“我”与“我所”，那么“我执着”是怎么回事？“我执着”就是你的虚假概念，虚假的习惯。“我执”实际上也是无自体的。

由无作者则无业，故离我时无我所。

若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

没有作者，就没有业；离开“我”，也就没有“我所”。当现见“我”、“我所”皆空，就得到了解脱。

因为“我”存在，所以“我执着”存在；因为“我所”存在，所以“我所执”存在。现在“我”与“我所”空了，那么“我执”从哪里来？“我执”实际上是假名的概念而已。为什么它有力量？就是因为长期将不实在的“我执”，执着成为实在的“我执”，所以这个概念产生了力量，让众生得不到解脱边，而流入了生死边。

找到下手处

现在知道，“我”与五蕴都是假名，我执是一个空虚的概念。只要反复熏习正理，使心自然顺应于正理，自然就会出离这种执着。

无法从这种执着中解脱，在于两个原因：

第一，没有接触过正理，不知道途径，不知道哪一方才是我应该去的。

第二，即便知道了正理，也不知道努力的地方，不知道到底该在哪儿使劲。即便知道了方向，也不知道下手处。

“下手处”也是我们的保证，让我们能到达这个方向所指的准确处所。比如，前面所提过的下手处是“分别”、“执着”，还有“增益”。到了这里，下手处就是“我”与“我所”。

到现在为止，我们了解“我”与“我所”了吗？表面上以为，因为五蕴是实有的，所以“我”与“我所”是实有的。通过七相推求可以发现，“我”、“我所”与五蕴，根本就不是实有存在的。“我”是怎么回事？它与“我所”一样，都是虚假的，根本不可能实有存在。但对“我”的执着，习惯性地认为“我”是存在的，“我”存在就产生“我执”。

那么该如何去清理它？

首先要树立正见，树立世间正见与出世间正见。世间正见就是随许一切世人的所说，随许“我”与“我所”、五蕴等说法。出世间的正见是什么？用七种形象来进行推求，进行思维，清理邪见；通过这种思维的考察，就将坏习惯给清理掉了。清理掉坏习惯以后，就获得解脱，从而现见到“我”与“我所”都是空性。

现见“我”与“我所”的空性，过去的修行人将其称为“剥离贴肉布衫”，说这是最难放下的一层执着。因为现见空性是要让“我”放弃“自我”的存在。而实际上，别说放弃自我的存在，放弃一点尊严都很难，放弃一点灵魂会更难。虽然表达得不准确——我的尊严、我的存在——但它很有力量。为什么说“我”要有尊严，“我”要有灵魂啊？因为“我”要将它抠得死死的。灵魂是什么意思？就是“我死也不撒手”的范儿。

但对于不愿意撒手的，最终也得要撒手。对于“我”的执着有不同的表述方式，有不同层次的把持方式。当我们想将它把持得很紧的时候，用的词都带着那种味道。比如说“灵魂”，不必往深的地方想，它代表什么？——“我”生生死死都不能放弃的东西。它是什么？是“我”的命。不愿意放弃这个命，就是一件很麻烦的事儿。“命”是什么？讲到这里，“命”就是“我”与“我所”。“我”与“我所”还是要放弃，否则，怎么自在？你想成为一个烦恼的“我”吗？烦恼的“我”不是我们想要的。

由无作者则无业，故离我时无我所，

若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

到了这里，最后的修行重心是，用七相推求的方式，以前面对于“我”与五蕴的二十萨迦耶见的关系，将“我”与“我所”分析得清清楚楚、一无所有。

如果是其他学问，学了一年，总得有点收获。而中观课，越是上到现在，越是什么收获都没有，什么都把捉不到。到了这里，月称论师连个修行诀窍都不告诉我们，只说：“你的这个‘我’与‘我所’是空性的，是假名存在。”那怎么办？如果什么都不是真的，将来的修行怎么办？

但反过来想想：既然“我”与“我所”都是空性的，还需要修行吗？当然，修行必须要基于“万法本来不生，是空性的，只要有机会让这空性呈现，那真的是不需要再修行的，正是六祖所云‘心平何劳持戒’”，心地本然清净，这里执着是最该小心对治的用功障碍。所以不要让“修行”成为一个新的执着，关键是要理解到“我”与“我所”的不真实性。不管是哪一种形式的执着，都是因为有“我”才产生的。如果这个“我”撤火抽薪了，自己这一套或高明或庸俗的生存把戏，还有什么可以存在呢？

所以，“人”虽然是个大学问，但到了这里，也会最后归零，成为一个空空如也的学问。

天地悠悠，谁曾向“我”问归宿？！

关于学问，不要谈大小。无论是多么大的学问，如果到头来不能让你获得宁静，获得解脱，终究不是你的。而且世间的学问，各有各的判断方法。如果哪一种学问能最终让自己与世界都彼此无二无别了，让心灵与所有的物质都没有区分了，让内在的“我”与外在的“他”也都能成为一个整体了，这样的学问最终才能成为我们心灵的归宿。学问成为归宿，这就是大学问了，它就具备了宗教的价值，这样的宗教就具备了解脱的价值。

所以人在世间，当还在完成着各种事业的时候，都觉得“我”应该朝这个方向走。但是，最终绝大多数人都会有一个“归根”的寻求，都要找找心在哪里。否则，忙了一大段，到底为什么要忙啊？争取了一大段，到底是要争什么东西呢？

“归属”的学问，其实都得回到心的根源。

在世间努力拼搏时，各有各的任务，各有各的责任，这里帮忙，那里救火。而当心灵逐步获得成熟以后，人的需求就变得很简单：宁静、平和、归宿感、不空虚，这几乎成了人的基本需求。

这些需求其实有宗教意义。宗教是让人心得到安稳的，宗教解决生与死的问题。人没有经历过生与死的时候，肯定会觉得“生死”是离自己很远的一个事件；一旦有了亲身经历以后，便会开始警惕：生死的问题，世间无常的问题与自己有关系。人虽然无知，但事实常会告诫我们：冷静一下，让我们来了解生与死。

世间的名人、高人、明星多得数不胜数。如果平面地来了解世间，会觉得：不需要顾及自己，上去拼吧！跟大家一样，拼成了是英雄，拼不成咱们也奋斗过，也努力过了。

但若纵向去追踪每一颗“星星”，情况就变了。每一颗“星星”的拼搏过程、努力过程都仅是一段时间，在这个过程之后，都会有一个心灵上的回归，就是前面说的“英雄到老皆归佛，宿将还山不论兵”。

我们要论的只是人生旅程中的一部分，还有很大一部分是不论的。或者说，我们即便在宗教意义上、在修行上论了一段时间，到最后也不想论了。不是放弃修行，而是将修行变成找归宿，找心灵的归宿，这样的修行才会有真的方向。否则，梯山航海、朝山拜祖，怀抱里揣的只是一套不实际的行动计划。

将心的方向确定到“来寻找我的真正归宿”的时候，人才会有“踏实”。否则，在任何环境中人都会有“不安”。因为，生命本来就是个大疑团。

人从呱呱落地到七八岁，大家都说“这个小孩不懂事啊！”或者：“这个小孩已经懂事了，开始知道顾家了。”开始知道顾家，这就算“懂事”吗？这个小孩大学毕业了，就算他知道自己该干什么了吗？这个小孩在北京找到工作了，就算他找到自己的“北”了吗？

不一定啊！因为一个更大的疑团始终都旋绕在周围：“我”是什么？咱们敢问吗？或者说，我的生命是怎么一回事？咱们敢想吗？其实问到这儿，想到这儿，都是空白，自家生死也只能相欺，没有交代。

当然，你在社会上不可能找到太多知识来研究这个问题。虽然人人在这个问题上都很苦恼，但谁又敢问啊？有一部分人是拿成功来让自己不问；一部分人是借酒浇愁让自己不问；一部分人是拿着努力让自己不问；一部分人是拿着坚强让自己不问；一部分人是抱着希望让自己不问——我为他们活着，为员工服务，为后代服务；一部分人是为了嘱托不问——我在完成一件什么事情，现在无法去顾及这些。

天地悠悠，谁敢向“我”问归宿？！

但“不问”就能够没有问题吗？问题只要存在，即便不问，它也会蹦出来，会让你过得不安，会让自己内心空虚、不安宁。有部小说称作《彷徨》，那个“彷徨”很多时候是由于时代而彷徨，关于时代的彷徨是所有彷徨的一个缩影。所有时代的彷徨、经济的彷徨(金融危机)、甲流的彷徨，包括晚上不敢走夜路的彷徨，将所有的彷徨加在一起，都比不上一个生与死的彷徨。这些都是因为“死亡畏”。

拿佛教的道理分析，晚上不敢走夜路就是因为怕死。最终是怕在这里，前面说得出来的都是小怕，最后的大怕都是怕死。

生死旷野，大患唯缘有吾身

假如没有死亡，怎么样不可以过？“我”如果到了没有死的时候，三界横眠，青天是云盖，大地是禅床，怎么不可以过？

但是，如果有个死亡的问题，很多恐惧就来了：害怕经济不好，自己挣的钱没了。害怕最终源于死亡畏。钱，不管是有还是没有，它与自我的情绪是没有关系的，但这个时候，你这种恐惧感为什么会出现？还是因为“死亡畏”。

年轻人没有结婚，爸爸妈妈就着急了。逼男孩赶快找女朋友，逼女孩赶快找男朋友。为什么害怕？父母亲老了，害怕死了以后，没有接班的。即便接班的人有一大排，最后还有怕的。为什么他的这个“怕”永无止境？儿子过不好，就担心儿子；儿子过好了，担心孙子；孙子过好了，担心重孙子。为什么一代一代地这样怕？这个怕最终源于怕“自己的死”，“死亡畏”是最终原因，被放大到了他人身上。有时候，人的畏惧会通过外在的形式转嫁到其他问题上表现出来。但从根本上来讲，生死才是我们最大的畏惧。

过去中国的古人讲“吾有大患，为吾有身”，这个说得一点都不错，只是没有说明白。“为吾有身”，为什么有身就有大患？因为身会死。如果没有死亡，让宗教闲而无用，那是理想的人生境界。

可是这种理想的人生境界在现实生活中不实际。就像阿Q的精神安慰法，即便天天对着自己说“我健康”、“我容颜焕发”、“我积极向上”，又能有什么用？能产生一点作用，也是因为我们的心灵太过分脆弱，需要临时麻醉一下。有时候，临时麻醉能让人暂时忘记隐患。暂时忘记不等于彻底解决，如何才能解决呢？

还是要回到“我”与“我所”的问题。我们看看，它到底是什么样的。

前面我们了解到，“我”的生命与色法既有关系，又没有关系。如果从世间的暂时状态来说，是有关系的，“我”就靠在五蕴、靠在色身上。如果拿正理观察，“我”与五蕴一点关系都没有。

了解了这个智慧，就是趋向于菩提道，获得究竟解脱的真实保障。只需记住这一点：只要你认知到“在胜义智慧中‘我’没有实体，五蕴是不真实的”，有了这个智慧，就够你成佛了。假如说，自己的见解与这个知见还有矛盾，那是习气问题。慢慢将正见回顾得多、锻炼得多，这个习气自然也就慢慢下去了，便不再来骚扰你。

那我们又该如何应用呢？这就要看我们自己。应用的过程，需要我们有胆量冲破一些传统的、习惯的、以前别人逼着我们养成的心理的思考，将那些陈谷子烂芝麻的旧仓库，勇敢地清掉。

佛教是最“时尚”的，只要记住：“‘我’是空性的，无‘我’，无‘我所’。”这就是最前卫的知识与文化。我们就拿着这个走遍天下，拿着这个保我们解脱。

当然，对于世间的常理，一方面是随许，一方面也要有分辨眼光。比如有人说“佛是人加＄”，无聊，要坚决抵制！在这里送给大家几句话：“大象不游于兔径”，“大礼不拘于小节”，“丈夫自有冲天志，不向他人行处行”。不向俗人的行处行，我们自有冲天志。

佛教，最终还是要让我们获得解脱道。佛当年是这样的一位成功者，我们现在要继承佛的衣钵，获得各自的解脱。但愿大家都能有阳光的心态，超拔的智慧，都能有不屈服的毅力。

第三十七讲 法无我之深见，人无我处起修

许假立我之科判

通过抉择空性，已进入人无我空性的部分。其中的“求解脱者先破我”、“破的理证”，都已学过。最后学到了“许假立的我”。

根据科判(见表37-1《入中论》许假立我的纲要)，将《入中论》大结构回顾一遍。首先是“许假立我的纲要”。看看我们是怎样一步步学过来的：

表37-1 《入中论》许假立我的纲要

表37-1 《入中论》许假立我的纲要

首先是“传承的方式”，中观见的传承方式是：“如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙树诸论中，随所安立今当说。”长期以来的学习路线和方针，是依于经教和正理这两个线索。

具体学习的人，是与中观这门佛法有因缘的人。月称论师在论首说道：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。”即谓有这样善根的人，一起共同学习。

学的是什么法？具体传承的是什么法义？

首先是抉择空性。上次譬喻为“进货”，什么样的货能进，什么样的货不能进。学佛不能稀里糊涂，不管什么都拿来用。要辨别见地：辨别正见和邪见、外道和内道以及大乘和小乘。即使在中观见的范畴内，还要辨别了义和不了义。即便是在了义的范畴内，还要辨别可以应用的了义和应用不了的了义。这是抉择空性的必要环节。

接下来是空性的类别归纳：“无我为度生，由人法分二；佛复依所化，分别说多种，如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。”

本讲的学习要跨两个阶段——前面的“抉择空性”的尾声，还要进入“空性的类别归纳”。空性的类别归纳，不是笼统的两种、四种、二十种这么简单，而是有着非常规范的限定。

抉择法无我空性之回顾

关于抉择空性，先简单回顾一下“抉择法无我空性”：

诸法非是无因生、非由自在等因生、

非自他生、非共生，故知唯是依缘生。

缘起性空的诸法自相，成为学习法无我空性最终的收获。中观师不允许一切事物、一切世间有实体，但可以允许它们有一个假名的自体，这自体不是真实的。假名自体的来去因缘，是严格按照“十二因缘”的方式来进行推演，任何一个部分都不实有。

异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，

智者说灭诸分别，即是观察所得果。

通过缘起性空的学习，明白了人类生死的根本来由：被分别所缚。人就是被“概念的组织结构”——被自己的概念束缚起来，这就是生死的来源。

如何解脱这些生死来源？“灭诸分别，获得解脱。”灭除分别，获得解脱，就是通过“法无我学习”所得到的观察果实。这观察是一定要得到果实的。观察只是在分别心的范畴之内，为什么与果实有关呢？这就是中观见学习的善巧之处。

看表格第四条(见表37-1 《入中论》许假立我的纲要)：

用功时应观察修(观)还是安住修(止)？

入定修正行前，先需观察修，中间观察与安置交替进行，产生正念时安置于无生空性正念中，正念忘失时重新观察，令正念生起。最后正念相续不断时，便已不须观察，直接无执着地安住在正念中。

其中，观察是“观”的缘起。我们所说的修行就是两大部分：一毗钵舍那，一奢摩他。毗钵舍那——观；奢摩他——止。止观是所有修行的核心。观察修，实际是平时思维分析的果实。只有具备正理观察的能力，到修行时才能有观力。

有人说：“我一观自己是佛，我就成了佛；我一观有一道光来了，一道光就来了；我一观早晨太阳起来了，晚上月亮下来了，就真的观出来了。”那只是形象上的观的结果，没有实际的观的意义。

真正观的意义是什么？即必须有正理抉择法无我空性的能力。所观的任何一个对象必须是缘起的，是以空性为实质的，是没有实体的，是以无自性为特质的。这就是所谓的观察修。

其实观察修(观)和安住修(止)有相互交叉的关系。这里的修行方式，入定修正行前先要观察修。之所以先要观察，是因为我们的执着很深，要用十二缘起的方式梳理执着，然后在止的修行时才能安住下来。先进行观察修，中间“观察”与“安置”交替进行。安置就是安住，不主动作观察，停下来，等待观察修的结果。产生正念时，就安置在无生的空性正念中，这必然要由前面的观察修而逐渐引发的。

所以抉择法无我空性，不只是了解“世间万法非四种生”，还要了解十二缘起的道理和作用——作用是要从根本上瓦解执着，瓦解分别念头、分别心，由此才能进入解脱果。所以，法无我空性的思维正观训练，是学习这部论最核心的目的。

法无我抉择落实到人无我修行

当抉择法无我空性的修习已经圆满，所学的内容还需要“落地”，落实在自己的身心五蕴中，受用这种果实。如何落地？“落地”就是要抉择人无我空性。所以在抉择法无我空性之后，紧接着抉择人无我空性。

抉择人无我空性分两部分：“求解脱者先破我”和“彼破之理证”。

(一)求解脱者先破我

先总说要求解脱的人先需破“我”，将分散到外围、四周的修行目标，集中到“我”上。虽然法我也是我，但法我的“我”，往往被看得比较放旷，比较遥远；而人我的“我”，就集中到“唯吾有身”——“我”的身和心的关系。

将就地说，五蕴在身心中大致分为精神和物质两大部分。精神的部分是受、想、行、识；物质的部分多数是色法，就是所谓眼、耳、鼻、舌、身这些形体的部分。

五蕴的色、受、想、行、识，我们天天要用到。即便是正见的知识，要在身心中产生作用，也需要从头到尾在身体和思维中过滤一遍。所以古印度的因明学就落实到此：不管正理抉择得多圆满，最终正理要发生作用，还得通过自己身心条件及阅历去检验它。

所以说抉择人无我空性是“落地”的学问。回过头来，在抉择空性过程中，人无我空性不是孤立的小乘法：当所有大乘佛法都通过这个窗口来实现大乘佛法的价值时，人无我空性显然已不是通常所说的声闻和缘觉的修行方法，它实际具备大乘佛法的意义。所有的大乘佛法也是通过“人我”和“法我”的关系来实现它对于众生的大乘解脱作用。

所以在中观八大难题中，一个很明显的强调就是：在声闻、缘觉的二乘法中，他们是能证悟一部分法无我空性的。因为法无我空性是很放旷的，包括很大的范围。人无我空性的微细部分，如果已经重合到了法无我空性这一板块，就还是属于法无我空性。

所以，人无我空性实际也属于法无我空性的范围，也就是说，小乘人也证悟一部分大乘的法无我空性。

区别是什么？是声闻、缘觉可以圆满地修人无我空性，不能圆满修法无我空性。但他们可以修一部分的法无我空性，也证悟一部分的法无我空性。

论证破除“我”之存在

(二)彼破之理证

抉择人无我空性的具体理证，分两部分：破实有的“我”、许假立的“我”。破实有的“我”分三部分，这里对前面破过的三部分进行了总结：

第一是破“离蕴我”的总结：

是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。

“离蕴我”是离开色身五蕴的外在的“我”。那是所破的神我。神我、上帝的我、宇宙的大我，这些“我”完全脱离开现在的色身五蕴，离开五蕴的“我”。此“我”是先破的：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”

第二是破“即蕴我”的总结：

若谓佛说蕴是我，彼唯破除离蕴我。

“即蕴我”意思是这个五蕴就是“我”。但是，破除了“即蕴我”，五蕴并不能将“我”给交代完。因此这里就说“彼唯破除离蕴我”。

月称论师讲：佛当时说离开五蕴的那个不是“我”，但并非五蕴的全体就代表“我”。“我”不能离开五蕴，但并非五蕴本身就是“我”。佛只是为简别外道而说出“我”跟五蕴有关系(我执缘五蕴起)，而并没有说五蕴就是“我”。所以，第二部分就是破除“即蕴我”(五蕴就是“我”)。

第三是破“不可思议我”的总结：

若谓我是实有物，离实法故我非有。

为什么说“不可思议”？这种执着指“我”既不离开五蕴，又不即是五蕴，但就在五蕴的范畴之内，“我”就与它发生着关系。

对这点，月称论师观察得非常敏锐。五蕴和“我”这样重合的关系是有基础的：一定需要“我”是实有，并且五蕴是实体，都是有自性的。月称论师说，你既然承认五蕴是实有，“我”也存在，那么这种“有自性”首先就是应该破除的。无论“我”还是五蕴，都不允许有自性，都不允许有实体。如果没有实体，就允许这种存在。

对方说：那你最终同意“我”和五蕴是什么关系？

月称论师最终说：“我”是在五蕴的范围之内，“我”不离开五蕴，但“我”也不即是五蕴。“我”是假名有的，五蕴也是假名有的。

这又破除了第三种的“我蕴不可思议”。破除的是什么？破除的是“我”实有、五蕴实有。犊子部论师将两种实有撮合在一起、不解释，实际上都是实有。

破了三种实有的“我”：第一种是离开五蕴的“我”，第二种是即是五蕴的“我”，第三种是与五蕴关系“不可思议”的“我”。如果就色法来作说明，就是“离开身体的‘我’”、“就是身体的‘我’”与“跟身体不可思议的‘我’”。

破除实有的“我”以后，建立假立的“我”：

故我执依非实法，不离五蕴不即蕴，

非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立。

将“包含、反包含、即是、离开、拥有”五种关系全部否定以后，建立假立的“我”。这个“我”存在的范畴，就是在五蕴的关系之内，但它并不即是色法，也并不即是受想行识，同时也不是“包含”，也不是“反包含”。

依五蕴是假名，“我”也是假名的方式，建立“我”和五蕴的关系。这是所建立的假立的“我”。

虽七边无我唯依缘立如车纲要

表37-2 虽七边无我唯依缘立如车纲要

表37-2 虽七边无我唯依缘立如车纲要

可以依缘假立车

“许假立的我”分成“虽七边无我唯依缘立如车”和“说其余事也如是假立”这两个部分。

“虽七边无我唯依缘立如车”分出两支：“真实假立”与“如是事了知之胜利”。

一、真实假立

用“车”的方式观察假我是怎样的。前面说过四种、五种、六种，最终归为七种关系。前面所说的二十种萨迦耶见，用五种方式来说明“我”与五蕴的关系。如果用一辆车作比喻，“车”的名义与“车的零件”之间，有包含、反包含等五种关系，另外还有两种，一种是积聚，一种是形状。这在前面已经学过。

二、如是事了知之胜利

一辆车中“车的总名义”与“车的零件”是有区别的，了解这一关系后，能得到哪些作用？能得到哪些功德？“如是事了知之胜利”分为“证假立之功德”和“喻车义我合说”。

(一)证假立之功德

解脱果也是在了解假立我道理之后获得的。

比如说，人的身上，“我”这个概念和“我”所拥有的五蕴是什么关系？“我”是一个假名，这个假名跟实体的五蕴是不是一回事？

如果说五蕴是实有的，有实体的、物质的这部分，那“我”跟它就没有关系。因为“我”不能是实有的，五蕴是实体的，那么这个“我”就跟五蕴没有关系。

就像“车”的大概念和“有支”的概念一样。这里有“有支”和“支”两个概念。车里面的“支”是指其中一部分零件，比如螺丝或者方向盘。“有支”就是所有零件都可以在其中找到，而且跟零件一样是实体的。也就是说，“有支”是所有零件的大汇总，指的是所有零件合起来的整体。

“有支”最容易与什么混淆呢？最容易与“车”的概念混淆。“支”和“有支”我们不会混淆，因为“支”是指少数零件，“有支”是指所有零件。比如一辆车有一千五百个零件，那么一千五百个零件就是有支。

车呢？“车”是一个分别空洞的无实概念而已。所以“车”概念是不包含零件的，一个都没有。或者，如果按假名的方式来说，“车”也可以包含概念上的零件，但实有的零件可与它毫无关系。

我们可以说“车”的概念，但是“有支”不是指“车”，“有支”跟“车”的概念毫无关联，它是指所有零件的总和，是一大堆实有的零件。

就如人与骨骼，“有骨骼”与“人”的概念不一样。“有骨骼”乃指所有的骨骼都包括在其中。但包括所有骨骼的“这个”不等于是“人”。“人”是总体的大概念，一个总相的事物。而骨骼是别相的，就像零件一样，零件也是属于别相的。总相和别相的区别就在这里。

总体的大的形象——“人”，只是一个假名。有个方法可以让我们了解人的总相有何特点。如一个人，刨去他的身体和灵魂，是不是这个人就没有了？不一定。你将物质和精神的都刨去，这个人的总相还可以存在，这就是区别。

“别相”是指有着各自特徵的形象。比如，骨骼有坚硬的特质；血液有流动的特质……这些都包括在“有支”中，都只是“有支”。

但总相的“人”与“车”就不一样，总相的“人”和“车”是没有物质的，它只是大的概念。

最后“证假立的功德”，是基本说明这大的总相(“车”的概念)和“有支”的区别，大致明了“人”或者“我”的概念(大的“我”的概念)和“五蕴”之间的区别。

“车”和“有支”的关系，就像“我”和“五蕴”的关系一样。前面破过“我”和“五蕴”的五重关系，也破过“车”和“有支”的七重关系。拿“车”和“有支”来譬喻“我”和“五蕴”之间到底是怎么回事儿。

(二)喻车义我合说

其中又包括两部分：“虽无自性应理名言”和“现前胜义之相”。

1.虽无自性应理名言

这个“我”虽然没有实体，但在世间说得过去，在世俗的范畴内非常合理。如果这个“我”跟“五蕴”的哪个支分一样，是有实体的，反而说不过去。这是前面学习过的。

如是世间所共许，依止蕴界及六处，

亦许我为能取者，所取为业此作者。

可以有“我”，也可以有“我在做什么事”、“我获得了什么成功”，都允许这些概念成立。

2.现前胜义之相

“现前胜义之相”就是了解了“我”和“五蕴”真实关系以后的结果，分为“证见远离常断之边”和“得解脱果”两部分。

(1)证见远离常断之边

首先获得的结论是远离常见和断见：

非有性故此非坚，亦非不坚非生灭，

此亦非有常等性，一性异性均非有。

“坚”是牢靠、牢固，实体永不坏灭。常和无常，同一和差异，这些性质都不会有。

(2)得解脱果

其中分三部分：

第一，能除俱生我执即是假立之故。

众生恒缘起我执，于彼所上起我所，

当知此我由愚痴，不观世许而成立。

由这种“我”和五蕴分别假立的正见，俱生我执着得以逐渐解除。俱生我执着解除不掉，原是因为执着于“我”像五蕴一样是实有，且与五蕴牢固地不可分离。

第二，除我执故无有我所。

清除了俱生我执着，同步也就清除了俱生的我所执：

由无作者则无业，故离我时无我所。

第三，无有彼二解脱之应理。

若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

至此“得解脱果”部分就学完了。上一层的科判“虽七边无我唯依缘立如车”，用“车”来譬喻“我”，这部分也就结束了。

以上是复习前面的内容。

整体与部分相互观待

“许假立我”里面的第二部分：“说其余事也如是假立。”(本部分颂词科判见表37-1《入中论》许假立我的纲要。)

将“我”与五蕴的关系摆清楚后，再来学其他部分。用同样的道理推及世间，了解世间的各种情况。先是“推理分与有分瓶等”，后是“推理因果”。

一、推理分与有分瓶等

瓶、衣、帐、军、林、鬘、树、舍宅、小车、旅舍等，

应知皆如众生说，由佛不与世诤故。

世间的万法，可以清楚知道，所谓“瓶”，它的来源是什么？是由泥进行聚合，所以瓶子是“泥的聚”。

衣服是很多线叠在一起。很多线叠在一起叫做“缕”，很多缕叠在一起叫做“布”，因此所谓的衣服可以叫做“缕聚”。
树林是由很多木头组成的，所以林子是“木聚”。
身上带的装饰品宝鬘，是由各种珠宝组合的，所以宝鬘是“珠聚”。
很多人上课开车来，那么车是什么？车是“零件聚”，各种零件聚合在一起。

这样来看，整体和支分都是相观待而有。如果没有“泥聚”，不可能有瓶；如果没有“缕聚”，不可能有衣；如果没有“木聚”，不可能有树林；如果没有“珠聚”，不可能有宝鬘；如果没有“零件聚”，不可能有车。所以整体和支分都是互相对待而有的，或者说互相观待而有。

世间的一切是中观所分析的对象，其对世间一切正见的理解是：世间万法观待而有。自性虽空，作用不无。虽然这些积聚都是假有，但它们能产生作用。就像找到了5米是短一样，通过此类方式，你可以寻找到10米的长，就能将“10米是长”的结论推出来。这就是观待的作用。

如果不是去推求胜义谛智慧，就世间而言，世间人说有，佛也说有，佛随顺世间。世间人说这是瓶子，佛不会硌涩地说这是“泥聚”，而会说这就是瓶子；众生说这是衣服，佛也说是衣服，不会说这是“线的聚合”；众生说这是条绳子，佛不会说这是“五千九百九十九根麻”，否则佛就破坏世间了，世间人就会说佛很啰嗦。众生和佛的区别就是众生执着一切实有，佛知道这一切都是假有的，这是他们的不同。
功德、支、贪、相、薪等，有德、支、贪、所相、火，
如观察车七相无，由余世间共许有。
这里有几个名词，要了解一下。

第一是“德”和“有德”。“德”(gu?a)：功德，道德，或是功能。比如说青花瓷，青花瓷的“德”就是青花，这是不共性的，别的东西上面没有青花，青花瓷上面有青花，这是它有差别的特点。它跟别的东西有差别，是它独自的特点。青花瓷上面的青花，属于这个瓶子上的“德”。瓶子上的“有德”就是整体，不光有青花瓷上的青花，还有它的瓷、泥、釉，它的一切。所以这个瓶子的整体就叫做“有德”，它的差别的特点叫做“德”。

第二是“支”和“有支”。我们刚才说过，“支”(avayava)就是各个支分，“有支”(avayavin)就是整体。

第三是“贪”和“有贪”。“贪”(raga)是指贪心的烦恼。“有贪”(rakta)是指拥有各种贪欲的一个人，不是指欲望。虽然“有贪”中有“贪”字，但带了“有”字，所指的就是人本身，因为从人本身可以找到贪欲。

第四是“能相”和“所相”。拿树做譬喻，“能相”是指树，“所相”是枝叶花果。因为“能相”是能产生一切枝叶花果的地方，那就是树的本身；“所相”是所产生的有特点的色彩和物质，就是枝叶花果。

第五是“能燃”和“所燃”。拿火做譬喻，“能燃”(agni)是指火，“所燃”(indhana)是指柴薪。

使用佛法概念时不要用乱，“能”和“所”这套概念有互相推导的原则。带“有”字的就是指整体，带“所”字的就是指被产生的。带“能”字就是根源性质的东西。包括车的“支”和“有支”也是这样。车的“支”是指车的一个零件，车的“有支”是指车的所有零件的总体。

功德与有德、支与有支、贪与有贪、能相与所相、能烧之火与所烧之薪，如果用七种方式进行推求，就知道这一切事物都是假名无实，必定没有它的真实性可得。但在不做正理观察的时候，随着世间人的共许，仍然承认这一切。佛教不会否定这些，但它们之间有关系，即所谓“观待”的关系。
从先后逻辑破因果实有
二、推理因果

不仅“支”和“有支”观待而成立，因和果之间也是如此。“推理因果”分为“真实”与“自宗不同”。
(一)真实

“真实”分四部分：第一是“若成立自性因果则问何即先”，第二是“问因果是否接触而破”，第三是“明因果中一者不成立另一者也不成立”，第四是“彼难与自宗不同”。
1.若成立自性因果则问何即先
因能生果乃为因，若不生果则非因；
果若有因乃得生，当说何先，谁从谁。

“能生”是一个条件。如果因不具备能生果的能力，它就不能被称为果的因，就不能算是因。
如果不能生出果来，那么它就属于非因，非因实际就不是因。
果法，是有了跟它同类的因才能产生。

若是有自体的因果法中，因也实有，果也实有，假设必须强调因和果都实有，那么到底哪个在

前，哪个在后，谁从谁生？

通过前面对因果的研究，我们知道，用因果之间关系的客观属性进行分析，四种生都不能成立。现在到了这里，就不是问因果之间的客观关系，而是问“作为实体的因与作为实体的果之间接触不接触”。这是换个角度进一步追究。因和果既然不是四生的，你现在还执着因果实有，那你执着一种我们就辩破一种，现在辩破的对象就是因和果各有自体。

既然对方说因和果各有自体，那么问题出来了：到底谁在前面？因为，如果没有确定果就是这个因生出来的，就不能确定这个因跟果有关系。所以必然要有了果，才能确定这就是因的果，才能确定这个因是成立的。回过头来，果要有因才能生，如果连因都没有确定，果到底是谁的果？

换个说法大家马上就能懂：“先有蛋还是先有鸡？”必须要先有了蛋，蛋才能孵出鸡；但又必须要先有了鸡，鸡才能生蛋。既然蛋和鸡都是实有的，那么到底是先有鸡，还是先有蛋？这个问题一直困扰着人们到现在，也没什么好的解决方法。

月称论师在印度也将这个问题提出来了，只不过用的不是蛋和鸡，而是用因和果，但道理都一样。他反过来质疑别人：核实过的因，是已生果时方才知道，这就是果的因；核实过的果的前因，才知道这个果是因的将来果、后来果。观待果，才能确定因的位置；观待因，才能确定果的特性。所以，如果因果这两个法有自体、实有，到底是因从果有，还是果从因有，你总要给出一个解释吧？

因果接触与否，皆不成立

2. 问因果是否接触而破

若因果合而生果，一故因果应无异，

不合“因”“非因”无别，离二亦无余可计。

这是月称论师对“因果实有”的第二轮问难：如果因和果都实有，那么生果的这个过程，因和果是合(接触)还是不合(不接触)？“合”是“和合”的意思，拿现在话说就是接触。

“若因果合而生果，一故因果应无异”——第一个问题：因果接触。如果接触而生果，那么就像江水和海水混合在一起，到最后是谁生谁？到底生出来的是什么？是属于因生的还是果生的？这都说不清楚。因为既然是和合了，就不辨因果了。

“不合‘因’‘非因’无别”——第二个问题，如果因果完全不接触，“因”和“非因”又有什么分别呢？既然不接触都可以生，任何非因也可以生出这个结果，而且一切可以由一切生。任何不接触的东西都能生出我所要的这个果，那因果也就乱套了。

按照科判，这是第二番问难：如果因和果都是有实体、有自性的，那么因和果是接触还是不接触？这个问题问过后，彼方依然无法回答。这个“合”与“不合”的问难，与《楞严经》所说的“和合在根里”的道理差不多，几乎一样。总的目的要说明什么？若因果是实有，则不能产生“生”的作用；如果因和果是无自体的假立，那么但生无妨。

“离二亦无余可计”——如果认为因果有自性，那么由因生果除了合和不合(接触和不接触)之外，没有第三种方式。

所以，有自体的因决定不能产生有自体的果；而如果是假立如幻，因果就可以建立，不需要犯如上这些过失，也可以有果实的产生。

说到这里，中观见这部分推论的结果，跟古代周易八卦的道理非常相近。《周易》里说“混沌初开，化生两极”，只有在混沌懵懂未开的情况下才能产生两极，就像老子说的“一生二，二生三，三生万物”，这个世间的一切就如此逐渐化生而来。但如果之前已经有了，七窍已经开了一窍了，最多就是开下去，而不能是不开，限制不住。

因而，“实则不生，虚则能生”。这个传统文化中的道理，拿到“因果不是实有才能生，实有则不能生”这个关系中来说，中观见的包容量显得更大。它不光是说了混沌的部分，也说了不混沌、无法生的这个部分。很确定，生和不生的原理是什么？即所谓“形而下生”和“形而上不生”，它们之间的关系到底是什么样，这就很清楚了。

因果中，一者不成立，另一者也不成立

3.明因果中一者不成立另一者也不成立

对方终于有了一个疑问，他来问中观师：你认为因果应该怎么建立？

月称论师回答说：

因不生果则无果，离果则因应无因。

离开因不可能有果，离开了果也不可能有因，这里所确定的因果是互相观待进行假立。本来“五米的短”和“十米的长”都只是两个假立的概念而已，但当我将五米限定为“短”以后，十米的“长”一定要建立。我不能单独建立五米的“短”，而不建立十米的“长”，这就犯了错误；如果我单独建立十米的“长”，而不建立五米的“短”，这也是错误。

所以观待已经建立的果，必然有它已经建立的因；观待没有出现的果，必定找不出它已出现的

因。有则俱有，空则俱空，它们一定是这样进行观待，进行假立，如同幻人和幻事一样。魔术师变出一个假人，还变出假人拿着的鸽子，当他收回魔法后，这个假人和假鸽子肯定是同时没有，不会收回魔法后还有鸽子留下来，永远不回去了。

因果如同幻事一样，观待假立的关系也是如此。因为不执着因或者果的独立自体，不犯过失，所以世间的因果也能得到安立。虽然是观待假立的，但就世间来说，严格按照因果道理建立公众伦理，建立自己的道德规范，一点错都没有。正因为因果是观待假立，所以我们建立下来，既可以应用，还可以依此得到解脱。

“因不生果则无果”意思是说：因不能生果，则没有果。那么反过来，“离果则因应无因”，如果没有果了，那么因怎么能成立呢？实际上就没有这个实体因。安立因法为因，是以生果为因由的。如果没有果，也能成立这个因，那么“因法为因”就没有理由了。

所以因果法则特性就在这里：第一，无论如何，因和果的部分都不能有单独的自体，都不是实有的。第二，一定要相互观待，此有彼有。
因果如幻，中观所许不坏世俗
4.彼难与自宗不同
此二如幻我无失，世间诸法亦得有。

因为中观派从来没承认过因果的自体，没有成立过这种自体单独的实有，所以在名言中，随着世人的承认，因果二法如同梦幻一般，是可以存在的，不是自性实有。世间的一切法都可以由此而成立。

“观待”实际就是所谓的缘起。依着缘起的力量，可以产生世间一切的暂时现象，可以产生世间一切的公众伦理、世间的事物，可以产生如幻和没有实体的一切现象。
所以中观派建立的因果没有任何过失，我们不用担心这个因果会有什么问题。

如果按照他宗“能生所生都有自体”的说法，那么以上这些观察的过失哪个也逃不掉。但是中观允许因果如同幻事一样出现。虽然是在有分别的境界，但这一切都不实有，都是假立的。所以在不观察的状态下，我们在世间所建立的因果没有任何障碍，都是普通人从常情上能接受的。
对于“如幻”的诠释：幻人离幻境

这里提到一个“如幻”的问题。“如幻”这种理解，不全是理念，实际也要在我们具体生活中应用。中观的修行对于“如幻”这个词，全面的解释是五个字：“幻人离幻境”——如幻的人离开如幻的境界。

“幻人离幻境”有一些思维的方便。比如在白天，如果要进行“幻人离幻境”这种正见的训练，就叫“昼修幻身”，白天我们来练习对于幻身的理解。

像魔术师变出一个人，这个变出的人是依托着幻境而存在的。如果有一个幻人能逃脱这个幻境，他回头一看，幻境固然面目全非了，但再来看自己，也无非还是在幻境中存在着。

要理解这一点。我们是被幻现出来的，但有时候，会逃脱将我们幻现出来的那人的魔掌。当回头来了解时，虽然逃脱出来了，但是过去的一切以及现在，状况依然如故，仍然还是在幻境中存在着。我们的人生就像如幻的人、变现出来的人一样，在幻境中生和死。

这一切，以前我们在被动的，没有观察过自己是真实的还是虚幻的状态时，会觉得一切都非常真实。也许只有魔术师才能知道一切都是虚妄的，但感觉是真实的，就像我们的人生。来到这个世界上，也许只有安排我们的“天”或“上帝”才知道这一切是他安排的，但这一切我都不知道，不知道人家是怎么安排的，我就觉得很真实：痛苦的地方觉得很痛苦，快乐的地方觉得很快乐。所以我们在自己的这个情器世间中，以为一切都是真实的，只有安排的那个人，那个给我们生命做主的人，他才知道这一切都是虚幻的。

那怎么办？怎样让自己也能像安排我们来的那个人一样，具备他对我的了解眼光？为什么要这样呢？因为所谓“了生死”，既然有人在安排我的生死，等到我与安排我的人的眼光一样、能力一样的时候，他能安排生死，我也可以安排生死，了脱生死了。原理就是如此。

因此在这时，所谓“昼修幻身”，就是要利用一些小技巧，让自己知道自己的“如幻”，才有可能跟安排我们命运的人具备同样的手段和能力，由此才可以不执着幻身、幻境为真实。

执着幻身、幻境为真实，这是痛苦的来因，因为我们被动了。一旦能认识到幻身和幻境不真实，就能幻人离开幻境。心识一旦能离开幻境，就能安住到另外一个更高的层次上，那就是幻人离开幻境的心理状态。
前面我们用过一个词，叫做“自解脱”——我们的心性自然解脱，获得自解脱。
观镜中幻人，离现实幻境

方便的时候，可在自己面前一肘高的地方立一个镜子。将镜子摆好，然后自己打扮漂亮，对着镜子坐下，观察自己在镜子里的影像。观察镜子里的影像，发现它跟自己一模一样，而且通过

它才了解自己。

首先，因为打扮过，可以在看到它时，先赞美它的优点：头发梳得好看，眼睛也很好看，鼻子也很好看，身体也很健康，衣着也很合身……可以去赞叹这些。赞叹到什么程度？到真的让自己动心。咱们得假戏真做，得赞叹到自己真的很高兴了。生欢喜心，这就合适了。

感觉自己欢喜心生起时，立刻停下来，开始批评自己。化妆总有不圆满的地方吧？或是多根头发，或是哪里抹少了点儿，现在开始批评。这个批评一定要批评到有效用，一定要批评到自己真的对它有点讨厌了。

平时，总没有脱去一层“这一切都很无聊”或者“这一切没有意义”的概念。所以即使面对镜子，我们很难去批评它，也很难去赞叹它，赞叹批评心都无动于衷，没用。但如果拿到“幻人离幻境”的修行环节上时，就该认真了。

批评得有些讨厌它时，我们停下来考虑：刚才高兴过，是为它高兴的；刚才也生气过，也是为它生气的。但高兴什么？生气什么？受赞叹和受批评的，都只是镜子里的影像啊！

当然，自己会立刻认识到，镜子里的影像也是自己的影像啊！所以，赞叹和批评它，实际就是赞叹和批评自己。但也应该紧接着想到，自己其实也如同镜子里的影像——在镜子里的不光是它一个，我们这一个也在镜子里，也是影像。以前不知道自己是影像，但因为看到它是影像，也深刻认识到我也是影像。既然它可以是影像，为什么我不可以是影像呢？由这一层面，理解到镜子外的这个“我”也是影像。

对于一位演员来说，面对镜子永远不会觉得自己是影像。因为绝大多数人不愿意考虑“我”的问题。但一位学中观的人，来理解“我”和镜子里的都是影像，这就是应该的。镜子中的是影像，我们不也看得很真实吗？什么都有，什么都很齐全，什么都很真实。那么现实镜子外面的这个我，不也很真实、什么都很齐全、跟镜子里头一样吗？

还可以进一步，再从镜子里看看自己周围的事物。它们是自然就有的，也跟我这个人一样，进入了镜子里，也成为镜子里影像的一部分。

于是，我们可以悟出一个道理：镜子里的影像和影像周边的事物，它们都不知道自己是影子，也不知道它周围的那个人、周围的一切事物也是影子。可是我现在知道这一切都是影子。因此，对当下的这个“我”来讲，镜子里的是无明，它们是没智慧的；拿镜子的这个“我”是觉悟的，“我”现在是觉悟的。

“我是觉悟的”这部分确定后，再进行下一步思维：周围的事物也是影像，由事物围绕起来的这个“我”，与镜中的影像不一样也是影像吗？镜中那个人是无明、愚痴的，我是觉悟的。反过来说，相对于在环境中的我来说，不是与镜中的“我”一样，也是无明、愚痴没智慧的吗？我现在虽然拿着镜子，认为镜中影像是无明的，但其实自己又有什么区别呢？

如此便能体会到更有生机的一面。对着镜子这样思维和观察特别有用。因为平时看不到自己的影子，就觉得自己这个“我”不可把捉。通常，人们对于“我”没什么特别实际的概念，但面对一块镜子，“我”的影像产生后，镜中那个“我”是容易让自己反思的。

这个思维的价值不是“以铜为镜，可以正衣冠”。这不仅是“正衣冠”的问题，关键是以铜为镜，知道了镜中的“我”与镜外的“我”是一模一样的：境中“我”既然是无实的，不能具备及承载我现在的情绪与无明，就像我现在不能承载清净法性的功德与智慧一样，清净法性的一切我当然也无法了解，现在的我与镜中的影像一样无明。

其实认识就是一个进展。能理解到这一层，自然体会到法界的无尽生机，我们还有生命背后活泼盎然的那一面。

就像镜中能生起镜像，现前的一切也会像镜像一样。当这种理解逐渐深刻后，外在的现象界会变得虚幻起来。或者说，我们眼见耳闻、能亲身感触的外部现象界，就会逐渐变得如幻起来。

这就像禅门所说的“解悟”生起。解悟生起的比较好的情况，就是现象界一切实有事物都消融干净，不出现了。比如讲台这束花、蜡烛光，它们已经不出现了。再比如，我们眼前的大众，现在大家面对面，眼对眼都看得很亲切，但看着看着就发现大家没了，现象界消融了。

现象界的消融，就是刚才“幻人离幻境”这一修行的成果。这个修行成果非常重要，它是我们解悟的一个入手。

当眼前一切现象已经不那么固有和真实，我们的心理空间就逐渐开始扩大，逐渐开始理解法界的生机和活力，那一部分的生命空间就开始向我们拓展开来。

当世间的一切因果都如幻地建立了，我们所建立的因果，从开始建立直到后面理解到法界本性，这之间所有的万法都没有矛盾。最初的建立一直到最后仍然可以应用，一点矛盾也没有。

这是“彼难与自宗不同”。自宗所要建立的是这样一套如幻的因果方式，这是自宗的“真实”。

对方以中观之矛击中观之盾

(二)自宗不同

科判里的“自宗不同”又分为“出难”与“彼答”。

1.出难

“出难”有三部分：第一，“接触等之难自宗不同”；第二，“彼等失因正当”；第三，“无自宗而尽力破之难”。

(1)接触等之难自宗不同

对方提出反驳：“如果说‘因在接触还是不接触果的情况下产生果’，那么这种责难同样适用于你们。”

能破所破合不合，此过于汝宁非有？

汝语唯坏汝自宗，故汝不能破所破。

这里是对方反过来说：“你们说了那么多我宗的过失，难道说接触和不接触的因果问题，你们如幻的宗派就没有吗？你以因果合不合(接触不接触)的问题来问难我们，我现在以这二端反过来问你：你破我这个过程也是个因果过程，你能破的道理和所破的因果，是接触还是不接触呢？你能破的道理和所破的因果，是合还是不合呢？

“如果是合，那么能破所破成为一体，怎么能破我呢？如果不合，也就不能破。如果不合也能破，那么一切能破一切，所以不应该承认。

“这个合与不合的过失你前面说我有，那么你岂能逃过？你也有这个问题。假如你有这个问题，那么既然自犯其过，就不能破我了。

“所以你所说的这些只是破坏你们自宗，自己将自己置于负处。我的问题你如果回答不好，那你自堕负处——自己就错了。”

就像两人打官司，互相起诉。原告说被告错误，陈述得不充分，不确凿，被被告反驳了，原告堕于负处。

(2)彼等失因正当

自语同犯似能破，无理而谤一切法，

故汝非是善士许，

对方继续说，你破我的语言也犯了这样的过失，所以是“似能破”。自己的道理自己都搞不清楚，全无正理而专门去诽谤其他法，所以你也不是善士所许可的。

为什么说“无理”？这里问难者说，“合”与“不合”，不仅限于你们所说的这些现象，我有两个例子。

磁石能引铁，它们也有因果关系。在磁力范围内，不一定要相和合才能相吸，也不是所有物质都相吸，而是有选择、有条件的，并且是由吸引力产生因果作用。它们既不是相合而吸，也不是一切不合的都相吸，所以因果并不是只有你说的这两种。

还有就是眼睛看外境。“眼力”所及的事物就能看到，并不需要眼睛和事物和合(接触)才能看到。比如我能看到教室墙壁，但并不是眼根碰到了墙壁；而我身后的景物也没有碰到眼根，就不能看到。所以，不一定非得和合才能看到，也不是一切不合的都能见到。因能生果也是如此：不和合也能生果，但不是所有不和合的都能生。因此能生的就生，不能生的就不生。

(3)无自宗而尽力破之难

汝是无宗破法人。

这时，对方批评月称论师说：你自己一个宗派也不立，一点宗派观点都没有，光破别人，你就是一个没有宗旨、没有主义的“破法人”。遇到别人毛病就破，别人有毛病你破、没毛病你也破，你就是喜欢批评别人，并不说明你有什么了不起。

自宗没有立论，所以谈不上论点有过失

2.彼答(中观师回答对方的责难)

(1)接触等之答(回答接触与不接触的责难)

①略说自宗无过

前说能破与所破，为合、不合、诸过失，

谁定有宗乃有过，我无此宗故无失。

月称论师说：你认为我们的能破与所破，和合则能破、所破就成一，不和合就不能破，这也未必。为什么？因为我所举的因果都不实有自性。

对此，月称论师举出经典的原话“虽有得有证，然非以二相”。“得”就是证得、所得，在胜义中虽然没有，但在名言不观察的基础上还是可以建立的。

月称论师反驳他们的论点，依然是用“无自性”进行说明：虽然你们举出了“合”与“不合”之外的相关例子，但你批评我们“无宗破法”的过失，我们不能接受。因为“若我有少宗，则我有彼过”，有少宗派——建立一个自己执着的实有宗派，才有你说的“和合”与“不和合”的过失；“由我全无宗，故我唯无失”，我们的宗并无实有自性的因果，所以你的批评自然就落空了。

以理广说自宗无过

②彼者以理广说(以三重道理广说自宗无过)

a. 比喻

如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，
日影合否皆非理，然是名言依缘生。

这里以比喻说明需要承认无自性的因果。无自性的因果虽然不可以说接触或不接触，但因果可以得成。

月称论师举了个例子，古代老百姓观察日食，就是通过水面的影子了解太阳被“天狗”吃掉的情况。日食的当下，水中的日影也有被吃掉的部分；太阳上有黑点，那么水中太阳影子上也有黑点。这也是因果宛然的，但不能说太阳与水影是接触还是不接触。世人都知道水中的太阳影子是假的，不是真正的太阳，但我们利用水里的影子就能了解日食的程度。

所以世间共许影子与空中太阳的变化一模一样，是同步的。但大家都知道，影子只是个和合的因缘，要有空中的太阳、地上的水、白天的光线，还要水面比较稳定、没有波浪，种种条件才和合成水中的影子。所以接触不接触已经不重要了，关键是幻影自然就能成办因果的作用。

b. 允许建立无自性

如为修饰面容故，影虽不实而有用，
如是此因虽非实，能净慧面亦达宗。

虽然是假法，但都有作用，就像镜子中的人影虽然是假的，但对着镜子可以让我们明白自己是干净还是不干净，可以修饰面容。所以这些假立的影像都有作用。因此，我们这个能破之因，虽然不是实有自性，但是能令众生去除无明的污垢，让智慧的本来面目得到现前。

这里虽然在破实有的因和实有的果，但能破的“这种力量”并没有实体。所以像幻影一样的因果，既能让众生的智慧面目现前，又不会破坏世间的一切，还能令众生了达“无自性”这一本来宗旨。

能破和所破虽然都没有自性，然而“能破”具备了破除所破邪见的功用。所以我的宗派不仅没有“无宗破法”的过失，而且因为不是有实体的能破法，是一个相似的能破法，所以既能破除邪见的宗派，又最殊胜庄严，并无建立实有破他之宗的“反胜义智慧”。所以由因的这样一种力量，能立能破，通达这些小乘和外道宗派都不能建立。

如果我能破的因与所破的宗都有自性，才有此种接触和不接触的问难，因为我们是不执着有自性的宗派，所以你以接触和不接触这样的问题来反难和反破是徒劳无功的。

故颂词云：

若能了因是实有，及所了宗有自性，
则可配此合等理，非尔故汝唐劬劳。

c. 不可破而结尾

易达诸法无自性，难使他知有自性，
汝复以恶分别网，何为于此恼世间?

在说“诸法无自性”这一问题时，我能找出你所共许的、相称的佛法譬喻，可以轻松地让你了解、让你通达，就像水中月、梦幻这些譬喻一样，你也都承认。我所作的这些譬喻很容易让你理解，但你说的“诸法有自性”就很难让我理解，同时你也找不到相同法义的譬喻。比如你说“因和果都是实有的”，一直在探讨种子和芽的道理，但它们都不是你所指的实有因果，而恰巧是我所说的无自体的种和芽。总之我不许法有自性。

众生因为执着自性，所以才流转生死，才有无尽的烦恼和痛苦。你是不是担心众生的生死系缚不够坚牢，所以还要立诸法有自性的执着，用恶见网来恼乱世间？今天，既然我们无自性的正理容易使你了解，你有自性的道理难以说服我、无法极成、不能成立，何苦还一直坚持你的邪见，来恼乱世间、增加众生的系缚？

所有问难已回答，抉择空性结束

(2)余答已上述

了知上说余破已，重破外答合等难，
云何而是破法人，由此当知余能破。

这是总结，在科判里叫做“余答已上述”。

从“彼非彼生岂从他”到“观察速当得解脱”，“以理抉择法无我空性”已经学完了。从“慧见烦恼诸过患”一直到“由此当知余能破”，“人无我空性”部分也已经学完了。

前面所安立的缘起以及所有的假立、假设，破除他宗所余下的能破，我们都已经善为了解。所有这些破的过程，结论和收获——“一切因果无自性，但能有作用”——这些我们都了然于心

了。

进一步观察，因果是和合还是不和合，是接触还是不接触。外人答这一问难所说的道理，也已被我们破除了。

这里，中观师最终建立的是非四种生的因果，是“非因实有、非果实有”的因果。所以，所立宗派既不妨害世间的共许，又能通达法界的清净本来。怎么能说我们是无宗的破法之人？

正因为无宗，不立实有自性，所以当我们破除有自性之宗时，我们才是反应敏锐、破斥彻底的。而且你们所立的各种行相，各种相与非相，各种正理与不正理，反倒成了对于正法的诽谤。所以这“破法人”的形象，我不堪承担——恰恰你们才是“无宗破法人”。

到这里，“余答已上述”便已说完，“说其余事也如是假立”也就说完了，那么“许假立之我”就已经成立了。

“破的理证”说完，“抉择人无我空性”也已经结束了，以理抉择空性——抉择法无我和人无我两种空性的过程也就全部结束了。

略说空性归类

下面的颂词，按照科判是“空性类别的归纳”，或者说是“空性的归类”。

释迦牟尼佛说出过两种无我：一是法无我，一是人无我。为什么要演说两种无我，而不直接演说一种无我呢？

在后面，月称论师也再三强调“说佛法是三乘者不是了义；说佛法是一乘才是了义”。因为说佛法是三乘的，就建立了佛的正法之外的证悟阶梯。这个证悟阶梯是向凡夫延伸的那一部分的智慧，其中包含着各种烦恼和分别念。但就佛所确定的佛法而言，只有一乘佛法，不允许有三乘。在三乘佛法中有菩萨道，还有声闻、缘觉之道。声闻和缘觉的道自然也不是了义的佛法。既然佛都不确定它们为了义，为什么还要单独宣说“人无我”这一法要？

第一句话就是回答：

无我为度生，由人法分二；

“为度生”，这是佛说出人无我的原因。

为了要度脱众生，所以说两种无我。因为在所度众生中，有大量众生属于声闻和缘觉的根性，所以说人无我。而且佛陀在印度应化时，追随在佛陀身边、直接过僧团生活的佛弟子，大多是声闻和独觉根性。人无我空性的法要，成为建立基础僧团的修行正理。

为了度脱这些人，使他们未来证得一切种智，佛说了两种无我，使人无我空性的“法”成为一种化城，让声闻和独觉根性这些不堪大乘重负的众生，能获得中途的息歇，不会在没有获得大乘果位时就退失善根。所以为了度脱他们，使他们也能亲见缘起性空，所以佛说出了人无我空性。

不过，在弘法的过程中，因为二乘人对于法无我空性不能圆满修，他们唯有断除三界所行烦恼的方便。断除烦恼障的这个方便，他们绰绰有余，是圆满的。可是断除所知障，他们的方便显然不够，所以他们对于法无我空性没有圆满掌握。但前面掌握的人无我空性修法，成为他们修行法无我空性的阶梯。

从另外一个角度来说，法无我空性覆盖了人无我空性的每一支分，所以，所证得的人无我空性，本身就属于法无我空性。因此也可以说，声闻和缘觉是修两种无我的，但是没有圆满修法无我空性的能力。

佛复依所化，分别说多种。

为了更为广泛地度脱众生，佛不仅说出了人无我与法无我两种空性，还依据所化众生根基的差别，又在人无我空性和法无我空性的基础之上，分别说成了多种。

如是广宣说，十六空性已，

有的众生喜欢广，佛则广为宣说了十六种空性。由两种到四种、到十六种，最后归纳成为二十种空性。

复略说为四，亦许是大乘。

有的众生喜欢略，佛又略说为四种空性。这些空性，佛都归纳为大乘佛法。

虽然三乘佛法不是了义的，一乘佛法是了义的，但三乘佛法中毕竟有了义的成分，而所有的不了义也是趋向于了义，任何一个不了义的成分，仍然还是以了义佛法为基础，作为道涅盘的基。所以，虽然三乘佛法不是了义的，但也说它们都是大乘。

十六种或者二十种空性，分说就很多，非常细，不一定十分圆满，但也都承许它们是大乘。虽然三乘佛法中有很多不够了义的成分，但是站在三乘佛法总框架的角度，佛仍然说它们是了义。因为三乘佛法无非是一乘佛法的分解，本质上依然还是了义。

那么如何区分了义和不了义？将它拆分开了，就是不了义；将它归并合拢了，合拢成为完整的

一乘佛法，这就是了义。完全用佛的法界体性智慧进行说法，那就是了义；如果是对于局部进行拆解，那就是不了义。

就像一根可以拉伸的弹簧，假设这是完整的一乘佛法，将前面的一部分，比如“小始终顿圆”中的小教、声闻和缘觉乘的道展开进行详细说明，这部分既然展开了，便已不是了义的一乘佛法，但它仍在由众生到成佛的大体系内，依然是解脱之道，属于大乘佛法。

学到这里，我们就用弹簧似的一个条理，将佛说过的所有法义都归纳到大乘法的涵盖之下，所以说《入中论》是一部“大乘佛法概论”。虽然是大乘佛法的概论，但所有小乘佛法内容也都是其中章节。至于对小乘佛法的章节是否展开，则要看现在所需。所以，学习大乘佛法的人，也可以在必要时深入研究小乘佛法，毕竟对于大乘佛法是有用的。

而不同的分科判教方法，会给予我们不同的框架：有的分科判教的方法是这一节拉开了，又合上了；有的分科判教的方法是那一节拉开了，又合上了。都是可以开合的，重点各有不同。所谓初转法轮的部分，那就是天台判教中的藏教、华严判教中的小教。或者说现在所谓的南传佛教，就是小教、藏教的展开。

而现在所说的主体上从初地到十地的过程，就是中间的部分，是常规大乘佛法的展开。

还有一部分的教法，比如圆教就是在十地以后到金刚喻定之前进行展开，在这里又设了十个地次。

但原则上的基础教法，还是从凡夫到十地，到佛。

学到这里，具备这种摄持能力以后就知道，自从龙树菩萨总合大乘佛法进行宣扬之后，在中国形成的八家宗派以及在藏区形成的五大教派，基本的原理还是这样，还是在一乘的大乘佛法总框架之内，各有展开。因为展开的层次不同，它们的名目、法义暂时有所区别，但实际都是在一个大框架之内的一乘佛法。

因此，以基础的方式，宣说从基涅盘、道涅盘到果涅盘而成熟佛果，其中基、道、果都具备佛的法界智慧的法，是一乘佛法，这是“了义”教；其他的佛法有着不了义的说法，称为“不了义”教，但仍然是大乘。所以我们一定要宏观地看待佛教啊！

第三十八讲 实修有赖决定之趣

一念提起便是用功

通过前面的学习，已经从六地最基础的谈因果部分研究因果，到现在终于谈完了因果。人无我与法无我两种空性，能坚持学下来难能可贵。能继续到现在，实际的成功已经得到了。后面规则性的知识很简单，稍微归拢一下，便能很好地把握整个框架，最难的还是前面这部分。

将前面这些部分都用心学了，现在其实就一个问题：“我们的用功还没有跟上。”但可以说，我们前面的任何一句话，对实际用功都会起到决定性的作用。

前面曾探讨过这个问题：用功的关键时刻，不管多大的难关，真正解决问题时用的智慧还就是一个念头。而这一个念头的学问，我们一直在做。我相信学过之后与学过之前会不一样。学过之后，当遇到问题时就会冒出学过的智慧，这很关键。

平日的应用中，凡是学过的就不会浪费。前面有不少方便提示，这都是生活中用得上的。比如能照镜子，我们就能让“幻人出幻境”；只要能用电脑，我们就可以“凝住壁观”。连这最要命、最分心的两件事，我们也可以修行，那么到现实生活中，可以修行的地方就很多了。

所以，这里已经提供了很多方便。也许不能一下全想起来，但到了某件具体事情上，相应的智慧一定会闪现出来。所以，不一定是将汗牛充栋的信息堆在脑子里，再去修行才能解决。很多时候，我们是什么准备都没有，但到了用功的时候，需要出现的那个智慧闪念也就出来了。

静止的水流

这里想讲一下自己在打禅七时的经验体会。打禅七是种比较集中的大众修行，大家以后有机会可以参加。很多人在禅堂里行香，二三十分钟后又坐，开静后喝茶、喝汤汤水水，之后又开始行香，之后再坐。一天到晚除了吃饭和上架房，不是行就是坐。整整两个月都干这几件事。

前一个星期，我感觉有些不适应，腿疼；到了一个星期以后，腿不疼了，自己也慢慢静下来。行、坐、吃饭、上厕所，这四件事让人很单纯。平时我们要操很多心：世界末日会不会来，这里会不会被海水冲走；谁还没得度，谁没学佛；还有什么好事没做：木头还没搬，房子还没建，书还没印，庙还没修……

接近两个星期的时候，那些就全放下了。自己明显感觉到：在两个星期前，想起那些没做的事，感觉特别抓心。就像要把你抓过去一样，是那种你一想起它就不能坐在禅堂、必须要冲出去的感觉。但仅仅两个星期，同样去想这些事，就发现情况不一样了：那些事可以不抓自己了，一想起它，就知道这只是个念头。而念头和那件事无关，那件事与我无关，我现在就在这儿打坐。

禅七中有养息香，我们称为“猛虎下山”。叫香一打，大家就绕着佛龛转大圈，个个跑得飞快

，几步就跨完一圈。自己也不知道跨了几步，一圈就过来了，紧接着一圈又过来了……转得最快时人一过去，“呼”的一阵风过去，佛前供的粗蜡烛就被吹灭了。最初绕第一圈、第二圈的时候，自己气喘吁吁地使劲跟着，没几圈就两腿发软，因为总在那里绕圈子，而且觉得头晕。

在第三周的某一天，情况从根本上改变了。自己虽然在绕，但突然感觉自己没有动。同时反而觉得速度更快了，一会绕过去，一会又绕过来……当时前面、后面、左面都有人，右边是佛龛，我夹在中间，只能一步压一步，一步套一步。前面人迈左脚，自己也肯定迈左脚，别人迈右脚，自己也肯定迈右脚，自己的右脚实际和别人的左脚重合在一个位置上，就像阅兵时那种“同步”。只要稍微错出两寸，不是踩了前面的脚就是碰了后面的脚。

当时发现自己把握得非常有序，更关键是觉得自己没有呼吸，而且没有动！这时感觉有点奇怪：平时跑香不是总觉得很累吗？怎么现在就感觉自己没动？但实际还是那么快，而且也知道在绕圈子，但心就完全是彻底的静相，比大家听课时的静还要静。别看大家身体都安静地坐在这，但心没有静相，大家的心相都是乱的，都在动。而那时的心就是静相，腿怎么跑，脚怎么抬，手怎么动，心里都知道，但就是特别安静，外境也是一个大安静。这个状态不好描述，就是一种寂静、宁静，那种沉寂的静。自觉呼吸、脉搏都没有，也不需要，整个都是静。

持续了二三十分钟，一打站板，停了下来。之后还是静相。坐下来，大家怎么样，自己也怎么样。大家都回到自己座位上，自己也回到座位上。一盘腿，坐了大概两个小时，但感觉从头到尾就有两秒钟。但在这两秒钟里，行香的师父绕了多少个圈子，中间有谁动了一下……自己什么都知道，就像监视器一样，但自己感觉只有一些非常寂止的图像或幻象在变化。

这是一种前所未有的体验。从那时开始，打坐就稳定了，从此不再有“自己在打坐”的这个“我”的感觉，只觉得“我”跟这个打坐的人关系不大。他要去吃饭，他要去上架房，他要去行香，他要去端杯子，这些和“我”关系都不大。

当时粗浅地理解，就觉得这是一种如幻，或者说是幻人理解幻境，从幻境走出来的初步体验。后来我翻开《中观论颂》和《入中论》，听到空性的道理时豁然开朗，心里觉得太感激了：原来书本的这些话都不是说别人的，也绝不仅仅是空理论，这里每句话、每个譬喻，都与自己的体验有着那么深刻的关联。

光明透出满坊间

后来云居山有次开会。那时我才二十出头，管理基建，又做僧值。在会上讨论到了一些人事问题(寺院里面也有人事)。讨论什么呢？早晚殿合不合规矩，晚殿念得认不认真这些事。当时有事冤枉到我，我就有了情绪，开始申辩：“不是这个样子的！”却发现老和尚没认真听。既然他不听，也不给我附和一声，这个申辩就很孤立无援，自己越说越委屈，到后面就……

自己很伤心、很难过，落泪了。但当自己一把鼻涕一把眼泪时，突然情况变了：本来应该是个很悲伤的过程，但申诉到了中途，突然发现“我”没了。当时的情况就像使劲转动一个轮子，当它已经转起来的时候手撒下来，仍然还有一股力量在转。虽然还在哽咽，但不知道是谁在哽咽，不知道是谁难过，就觉得当时的会场一片光明，像一个千年暗室，猛地焕然一新，全都亮堂了。

表面上还在继续那个动作，但心里就突然理解了另外一件事：原来“我”不是哭的这个人，“我”与这个哭的人一点关系也没有。哭的这个人，他是一个负担，这个负担“我”有时候可以不听他的。就多了这么一重理解。

这是在禅门生活的两件小事，觉得与刚才所说的“幻人离幻境”非常有关联。虽然只是一个小小的方便，但实际应用起来，我们会找到法界层面上的勃勃生机，会找到生命中最无止境的动力，找到我们的来源。生命层次远不像现有的这样狭窄。

现有的这些层次太可怜，这只是我们赖以求存的一个小部分。局限在这个小范围里，局限在这个“我”中的时候，生存确实就是个问题，没钱不行，没朋友不行，没事业也不行，没尊严也不行。

只要懂得离开这个幻境，有一天会突然发现：世界原来如此开阔，哪个地方都不用自己发愁，到处都是安心的道场，到处都是本地风光。那时候，再来论人生，把掌雄谈，那才有心可交啊！我们现在谈人生，实在很被动，谈得很小气。

不败尊者《决定宝灯》七问

表38-1 不败尊者《决定宝灯》七问

表38-1 不败尊者《决定宝灯》七问

究竟见是无遮还是非遮

有本书称作《决定宝灯》，是不败尊者年方七岁游戏时，随口唱出的金刚句。其中有七个问题(见表38-1 不败尊者《决定宝灯》七问)：

1.究竟见是无遮还是非遮？

“了义大中观”是大空性与如来藏光明一体的法身智，是法界基的本性，凡夫渐次安住进去，便是道，证佛果则基道果一体，无论众生多少道，法界只有一个，佛智慧中没有二遮，凡夫抉

择时各取适宜的方法。

在凡夫分别心状态下，以胜义理论抉择大空性时须使用大无遮见，以见清净的名言理论抉择如来藏等现法时须使用大非遮见(而不是无遮单空，也不是远离空性的实有的非遮)。大乘第二转法轮的般若经论着重抉择大空性(大中观、大般若)，对如来藏的大光明作了略说，而第三转法轮的了义经论则宣说了与本来清净的大空性不二的如来藏大光明。

我们知道，“无遮”与大中观的方法论有关系，大中观用的是直接遮遣的方式；如来藏用非遮的方式，遮遣了不清净的，引申出清净的。那么最后的究竟见，到底是用无遮还是用非遮引出来的?

目前为止，我们所直接指引的方向是“了义大中观”。

大空性和如来藏光明一体的法身智慧，就是大中观要证悟的究竟智慧，是清净法界的基的本性(基是基础、基石)。佛的本性的基础是这个，众生本性的基础是这个，世界本性的基础也是这个。众生迷失了这个本性的基础，生起了无明烦恼，在无明的状态中，才有我们现在的生死出现。虽然有生死，但法界本身的基础从来没有变化过。

作为凡夫，我们理解法界本来的基础，逐步地安住进去，就是道。

真正地、全体地与道合一了，那就是佛果。

所以基涅盘、道涅盘和果涅盘，三者最终和谐统一起来。

但无论众生六道轮回的道有多少，在六道轮回中众生的烦恼有多少差别，本始基础的法界却只有一个，永远都不会变化。不管人怎样去轮回，这里永远都如此。这个地方是佛的智慧，也可以说是整个法界本有的智慧。面对这一法界的基础，佛就说：“我没有什么证悟，它本来如此，所以我就理解成这样。”佛是对法界的本来性质百分之百清楚见到、了解并进行说明的人。

只有佛的智慧能清楚地了解本来的法界基础，佛的智慧中没有“无遮”与“非遮”的方法，佛不需要这两种方法。但当凡夫抉择的时候，应该各自取适当的方式。

比如抉择如来藏光明，而常常使用大空性的见解，使如来藏光明的抉择过程有被损坏的部分，对如来藏光明有揭示得不够全面、没有全面承认的部分，那么可以使用非遮的方式，清理掉不清净的部分，留下清净的部分。如果对如来藏本性的实有执着还清理得不够，就要使用无遮的方式。

“佛的智慧中没有方法论”，在凡夫修行的过程中才需要有方法。趣向究竟见的方法是用无遮还是用非遮并不绝对，这需要根据当时执着和遗余问题的特性，选择能对治执着的方法，这才最适宜。

究竟见，不是无遮也不是非遮见，佛的智慧中没有无遮或非遮的方法论。凡夫对于二遮见，采取交替使用渐次安住，便是道，取何种见以适宜为要。佛慧则非无遮非非遮。

所以趣向于究竟见要各取所需，未必无遮见就最正确，也未必非遮见就最正确。我们最终要得到的是“了义大中观”，在“了义大中观”的究竟智慧中，没有无遮和非遮的方法论。

相信这个问题对我们的思考有帮助。因为有很多时候，我们会绕不开，弄不清到底该怎么选择。

声闻、缘觉如何证两种无我

2.声缘怎么证二无我?

佛法暂时分三乘，究竟唯一乘，故言声缘亦属大乘，只是不能圆满修法无我，只能圆满修人无我。大乘人亦可修其人无我，不失为大乘人。他们圆证人无我及部分法无我空性后，再入大乘，便证法无我(遭呵入净土即证)。

《入中论》将佛所说的法，概括成为暂时和究竟两部分。不是将暂时和究竟笼统地混在一起，而是在暂时的时候分成三乘，究竟上合成一乘。

当然，回头来讲，暂时的部分也可以分成四时教、五时教或九乘次第，但究竟则唯独有一乘。而因为“暂时”必定是契入“究竟”的方便，所以声闻、缘觉乘也依然应归属于大乘。

不仅声闻、缘觉乘归于大乘，对大乘佛法而言，只要进入了道，哪怕是外道，他们最究竟的归宿依然是大乘佛法。因为所谓进入道的外道也都是求道者，遭遇到不究竟的道自然会重新抉择，遇到了困惑也自然会重新选择。任何外道最终的抉择目标还是进入内道，而任何内道的抉择方向必定是大乘，任何大乘的最终抉择方向是佛果。所以即使对于外道，将来必定会成就的道还是佛道。

声闻和缘觉只是不能圆满地修法无我，对法无我只是部分修，但他们能圆满修行人无我。

月称论师在《入中论自释》第六品中解释“无我为度生，由人法分二”时说：

声闻、独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便。可立彼等圆满修习人无我义。

声缘罗汉圆满证悟的唯有人无我空性，于法无我不圆满修，即只证部分法无我。但反过来，大乘人可以修行小乘人所提倡的人无我，即使这样修行，也不失为大乘人。

小乘人证悟了圆满人无我和部分法无我后会进入涅盘，也就是通常说的“化城”。化城境界中住于涅盘境，进入灭定，在灭定中，佛多次直接呵斥。因为他们进入灭定的涅盘法是佛给他们开出的法门。这一法门，佛能进入他们所入的涅盘境界。在涅盘中佛为其现身，呵斥他：“咄！善男子，你应该舍弃这个堕落法，二乘是焦芽败种，你们应该归入大乘。”

佛即时地为二乘人在灭定中进行灌顶加持，使他们发起往生净土的信乐，然后他们进入净土。之后的第二刹那开始修习大乘佛法，如果是四果圣人，最快第三刹那便证入大乘人的第八地菩萨，获得大乘佛法的证悟。

所以声闻、缘觉虽然习小乘佛法，以修行人无我空性为主，但实际无论从人无我的本质来说，还是从所修的不圆满的法无我来说，他们都归属于法无我空性。以此基础，所以才能感到佛的呵斥，最终往生净土，证入大乘果位。

入定有无执着，如何分别

3.入定有无执着如何分别?

诸佛菩萨以出世的无漏智慧，安住法界的甚深光明本性时已泯灭了执着之相，然凡夫初修时，应先以各种因缘，执取二种无我，于初学极为必要。进阶者应除空执。后以修行消尽一切执着。在解悟基础上，进修如幻，进除边执，实体外相消融，如晨光进空房。了知分别心本空，分别心自然化解，安住“了义大中观”中。

第一个问题抉择了究竟的正见，第二个问题抉择了安住于这正见的应该是罗汉还是菩萨，第三个问题则在前两个问题的基础上，进入专门的修行，深广地论述了义的正行修法。入定有无执着，如何分别？也就是说，在入定的过程中，该如何对待分别心？

对于“入定有无执着相”，各宗有不同观点，有说一切都不应执着，有说始终都应有执着等，论中将这些见解详加辨别，最后归纳指出：暂时来说需有执着相，但诸佛菩萨以出世的无漏智慧安住法界的甚深光明本性时则已泯灭了执着之相。

入定前，先以各种因缘执取二种无我。这里用了“执取”：执着和取用两种无我的见地。要以一种正法欲去鼓励和培养这两种无我。具有对于两种无我的意乐，这是应该的。初学者非常必要。所以即便因为两种无我、两种空性而产生了空执，也是应该的。此时对于空性的执着，应该定义为“正法欲”。

修行有了进阶以后，就应该进一步清理这种对空性的执着。以后再依修行的力量，逐步消除对于空性的一些微细执着。

尤其在解悟的基础上，进一步修行如幻，净除各种边执。“解悟”，在清辨论师一系中被称为“单空”，憨山大师命名为“决定之趣”，依此空性见，也能现见世间一切是如幻的。这种如幻解悟的感受，在进一步观修如幻的时候，会越来越强烈，然后对于外境的实体现见会逐渐淡化。

比如见到墙壁，见到身边有人，见到家具，见到自己身上穿的衣服，还有见到手里拿着书本，这些现见的外相基础，逐渐消融，一直到外相的色彩、形象、物质障碍的感觉都逐步消失了，最后像早晨的阳光射进千年都没有阳光的空房子一样，非常空旷光明，心旷神怡。

此时会了解到，所担心的这个“分别心”(我们分别的这个心念)，它的本质是没有念头的，它的本质空空如也。在此情况下，分别心自然融化、分解了，也就安住在了义的中观见中。

所以，对于入定有无执着和分别心，我们该如何判断，如何对待？如果确定执着分别心是有，就应该这样一步步去判断和对治。

首先，因为分别和执着浓厚，开始执着两种空性。

等执着两种空性有了正见力量，开始有一些稳固的时候，尤其是产生了解悟基础之后，就开始清除对于空性的执着。一边进修这种如幻，一边遣除那些边执，此时对于现实生活的概念会越来越淡化。

打个比方，就像现在的电影。淡化现实生活画面，电影胶片一步步向过去还原：你现在看到的现实生活全是“高清”的；过一段时间，淡化了一部分后，你只能看到“标清”的片子了；再过一段时间，你看的就是黑白的；再过一段，不仅黑白，还很虚、很模糊，或者说一些参差不齐的幻化光影，让你很难辨识哪个是你要执着的，哪个是最真实的，你找不出一个真实和可以执着的事件来。

一直到最后，所见到的外相完全消融，只是如幻的影像，忽而东忽而西，这样来来去去。你的这个“我”，就像空房子里注满了阳光，春光明媚，了无分别。那时你也就知道了：我的念头，原来想动它并不容易！因为它里面没有实体，想让这些念头生起并不是件容易的事。

也就是这个时候，你对念头有了基本把握。可以让自己去分析一件事，也可以让自己念头马上收回来，或让心停下来，自己可以把握这些。

到了分别心自然溶解以后，安住在中观见的空性中。那时，自己就知道该怎么办。现在替那时操心，全都是多余的。当然，那时替我们现在操心也没用。

所以，到什么时候说什么时候的话。现在，如果执着分别念头的力量还很大，应该缘取的就是两种无我空性。

用功时应观察修还是安住修

4.用功时应观察修(观)还是安住修(止)?

入定修正行前，先需观察修，中间观察与安置交替进行，产生正念时安置于无生空性正念中，正念忘失时重新观察，令正念生起。最后正念相续不断时，便已无须观察，直接无执着地安住在正念中。

换句话说，应该以观为主，还是以止为主?

这个问题仍然是讲修法，但角度不同，第三个问题论述安住正见的究竟正行修法，这里论述的是从前行修法到正行的修法。

观察修中，力量最微细、渗透力量最强的观察方式，是用法无我空性的正理观察；最切自己实际的方式，是用人无我空性的方式观察。比如，用法无我空性的方式进行观察，自己执着了某一个人、一个念头，我们就可以分析，这个人以及念头跟我的关系，这个执着的念头和前、后心念的关系。一分析，这些念头自然也就融化，淡化了。

如果要与自己产生切身关系，那就要观人无我空性，观察现有的五蕴和现有的这个“我”，在这方面进行观察。

比如，观察现有的我。坐在这里的是我，头是我，身体是我，手是我，脚是我，但除开头、身体、手、脚以外，不是已经没有我了吗？但为什么“我”的这个感觉还是有呢？然后，我是否就属于头、手、身体、筋脉、血管这些东西的呢？如果我就是属于这些的话，有些人的器官捐出来了，有些人的手指烧掉了，有些人的腿没了，但他那个“我”的感觉、感触为什么还有？通过这些分析，可以解除人我的执着。

通过人无我和法无我的观察，就有了稳定的力量。在没观察之前，任何一件小的因缘，一个外在的影响，都会很抓我们的心，觉得非投入不可，非干不可。但是通过这些观察以后，心就可以安止下了，心就有了一定的安定能力，因为影响自己的因缘被自己看破了。

在中间来交替进行观察和安置的修行，“止”的修行与“观”的修行也进行交替。若确实产生了正念，产生了“我是空性，我如幻”的正念时，那就要安住在无生的空性正念中。只要这种正念和觉受产生了，就应该安止，不要有意动念头又去想别的事，这时就不要再去考虑正见的事了。只要这个定相一出现，你就应该安定下了，就停下来。

正念忘失了以后又重新观察，让正念生起。如果又想起来：“哎呀，昨天的豆腐账我还没要，我要去催！”一想起来催账，就要赶紧提醒自己：“不能去催，现在是修行时间！”那么修行要怎么修呢？要观察修：那是如幻的，是假的，我动这个念头的因果和我这个心没有关系，杂念和我没有关系，分别念和我都是如幻的，是假的，是虚伪的。让这种正念又重新生起来。

有人问：“当正念能长时间地生起，长时间在这里入定时，假如我有工作，这一坐花了七天七夜，工作岂不是泡汤了？”大可不必要这样操心。到目前为止，还没有发现哪位有工作的居士，是因为入定而耽误了工作被辞退的。

那怎么办呢？之前有没有预防的方法？有。像设定闹钟一样，你打坐之前就大致设定一下：“我今天打坐两个小时，两小时以后坚决不坐了。”

但是两个小时以内该怎么过，你得想办法。如果两个小时之内坐不住，那就是观察修和安住修要交替进行。如果交替到了接近两小时的时候，那时你的反应肯定是：“无论如何我不能再坐了！”到这个反应出现时，就想起来了：“哦，我还有别的安排。”就可以去做自己的事了。所以说对于入定，你不要担心一下坐忘了其他事。

最后正念相续不断的时候，注意一点：不要再重新提起观察。人无我空性和法无我空性的正理，如果不需要提起的时候还在那里念念牵挂着：“哎呀，我什么都放得下，就是《入中论》里学的法无我空性的这个种子和芽放不下。”那么这个正定也就可惜了。如果真到了那一步，种子和芽也得放下，七个形象的车也得放下。直到毫无执着地安住在那种正念中，一直下去，都不会有问题。

因此，对“用功时应观察修(观)还是安住修(止)”这一问题若未能善加辨别，而片面断定初、中、后都应有执着(观察)或都应无执着(安置)，都会有错误与准确的成分，应依如上说法视情况而抉择。

胜义谛重要还是世俗谛重要

5.胜义谛重要还是世俗谛重要？

次第重要，故有藏区九乘次第、汉传三乘教法之说。汉地所传“朝祖庭走江湖”，是在次第基础上的“勘验次第”，是“自定次第”进而“师承勘定”，是进一步的极抉择。何谈无次第？那不是汉传佛教。

究竟法界中，空性的胜义谛与显现的世俗谛是一体的，不存在谁重要谁不重要；在暂时承认二谛时，二者是方便和方便生的关系，也是平等的，也不能说谁更重要，二者是不能互相脱离而单独存在的。

这个问题涉及基、道、果的安立。

不败尊者曾在《中观庄严颂释》中阐述了“现空”与“实相现相”两种二谛。此处阐述的是第一种二谛。

基的本性是现空本来无二无别，证悟现空无别的道乃福慧二资粮之道，如理修行上述无别道的修道者，最终能证得色法二身无别的佛果并具有如所有智与尽所有智二种智慧。因此显现与空性在基道果中均为同体一味，不可偏袒。

胜义谛重要还是世俗谛重要，这可能是初学佛人最容易问的问题。胜义谛和世俗谛如何找到平衡？我们该怎么做？该如何把握世俗生活和修行？如何把握自利和利他？如何去除自私，如何去帮别人？

但实际到了这个地方，次第就显得很重要了。关于胜义谛与世俗谛，我们不是去找平衡，而是要找到“观察力量”的支撑点。

就像杠杆，这边高那边就低，那边高这边就低。在此情况下，我们先不要去找杠杆找平衡，不要去尽力将杠杆掰平，掰是掰不平的。要找什么？找支持杠杆的支柱。我们给它起的名字叫“观察的力量”。一直把握不住、掰不平，就是观察的力量太薄弱，心力太有限，过分外散，而这个时候观察的力量是起决定作用的。

如果观察的力量足够，会将胜义谛的问题处理得很妥善，也会将世俗的问题处理得很妥善。如果这个力量不够，我们就会有很多处理不妥善的地方。所以观察力量还是核心。

观察力量要靠什么逐步培养稳固呢？观察力量的上进和逐步培养都要靠次第。不要还没有学两天佛，就想着“我要倾家荡产去做布施”；也不要一点入定基础都没有，就想着“我要闭关三年，获得一个大成就”。这些都会有危险在后面等着。所以次第显得很重要。

藏传佛教有九乘次第，汉传佛教有三乘佛法，还有四时教、五时教等次第，都非常圆满和丰富。知道自己到了什么水平该做什么事，这就是次第。在汉传佛教，过去有参学祖庭、在高僧大德前学习、走江湖等事，这些都是重视次第，弄明白脚下该走什么路、该干什么事的过程。

有人说：“汉传佛教是不是没有次第？”也有人说：“汉传佛教的传承是不是都断了，现在还有没有传承？”

在我看来，这是有谤法性质的猜测。佛法既然来到了汉传佛教的地区，来到了汉语系所在的地区，传承是不会轻易断的，除非是彻底消失。在彻底消失之前，即使艰难，也还是有人在继承，我们应当信赖佛陀的智慧和安排。不要担心传承会断，因为有两点是可以保障的。

第一点，中国过去修行成功的祖师们，已经获得了很大的成就，他们有这个因缘，不会让汉传佛教的传承断失掉。他们都已经是成佛的人，既然会有化身时常来世间住持，所以不可能让传承中断。

第二点，佛有法、报、化三身。自从成佛后，佛的报、化两种身都常常在世间给众生受用，尤其是化身，常来人间，从来不会断绝。从成佛的那一天就已经开始了，而且会永无止境地让众生受用下去。

凭着佛和祖师的保障能力，要相信佛法的传承不会断失掉。

又有人说：“藏传佛教好像很严密，汉传佛教是不是很严密？是不是传承没有了？”

不是没有了。看看历史上的“走江湖”，每到一位大德善知识的面前，大德便以一种家风加被自己，棒喝自己。这是不是没有传承的棒喝？不是。外行会认为，棒喝简洁就丢掉传承了。非也，这是在修行次第基础上的一种“对次第的勘验”，是对严密修行次第的进一步把关，叫做“勘验次第”。

一般我们学习佛法，很多时候是自己定次第，但在师承面前能受到提点棒喝，这是“自定的次第”得到“师承的勘定”，是进一步的极抉择。所以如果谈次第，汉传佛教的禅宗是更加严密、更加升级的次第。

还有人说：“现在新时期学佛，法师们不在寺庙外面弘法，我们学的汉语系佛法好像没有次第，自己想学什么就学什么，想修什么就修什么。”

这个不是佛法！没有次第的不是汉传佛教，汉语系的佛教有着严密次第。如果说我们现在没有很好的次第基础，那说明我们没有接触到汉传佛教，还根本没有了解，也没有缘分进入汉传佛教的次第。所以汉传佛教的次第严谨程度，与藏传佛教和南传佛教的次第结构都一样，它们有着同样的水平和同样的严肃。

在这些次第基础的保障下，胜义谛重要还是世俗谛重要？既然知道次第，我们就很容易判断了：在佛果的法界智慧层面，没有胜义谛和世俗谛；对于凡夫、菩萨等修行过程中的人，有胜义谛和世俗谛。虽然二谛相互依存，缺一不可，但出定后随许世俗时，以世俗谛为重要，入定后摒弃杂缘，只能使用胜义谛。

所以，要谈胜义谛重要还是世俗谛重要，只能说以“需要”为重要。要分阶段、分层次、分人，还要分出定和入定来说明。

什么是六道众生之共同所见境

6.什么是六道众生的共同所见境？

佛以下圣凡一切见境，都是或轻或重无明习气所感现相，皆非正量，皆无常暂现，无稳定性可言，皆当融入现基中，故共同见境皆因各自所患不同，全无共性，唯一共性是“了义大中观境”，虽不承认，亦唯此是共同所见。

这个问题是由清辨论师所举的例子引起的：一杯水，饿鬼见到的是脓血，人见到的是水，天人见到的是甘露。那什么才是六道众生的共同所见境？

佛以下的圣者和凡夫一切所见境界，都是或轻或重的无明习气所感的现象，都不是正量，都是无常暂时显现的。对佛而言，即使十地菩萨的外在境界，也都是暂时显现的，不是正见，不是正量。不是正量就没有稳定性可言。

这些暂时的所见境界，最终都将融入法界本始的基础中，所以大家最终的共同所见境，是“了义大中观”所见到的法界境界。暂时见到各自不同的所见境，都是因为自己的毛病不同，执着和习气的深浅不同。这个所见境没有共性，所以是没有共同所见境。但如果要说关于“了义大中观”的这个究竟法界的本始境界，这的确是所有人的共同所见境。

即使暂时各有各的烦恼境界，但本始的境界从来没有改变过，只是因为误解而理解成为自己的所见境。所以，他们虽然不承认法界清净的“了义大中观”的所见，虽然见不到那样一个境界，但实际上都是大家的共同所见境，大家将这个共同所见境都理解成了自己的脓血和甘露，都理解成为了暂时的境界，实际上这个暂时境界的本质仍是“法界的本性”。

所以，什么是六道众生的共同所见境？共同所见境就是法界。佛的法界和我们最究竟的法界，这是共同所见境。但即使见到了，我们却将法界理解为脓血和甘露，将它误解了。所以要说什么是共同所见境，法界是共同所见境，但是我们识别不出来。除此以外，全无其它的共同所见境。我们都以共同的法界为所见境，作为我们凡夫的执着对境，而理解却各不相同。

“了义大中观”是否有承认

7.“了义大中观”是否有承认？

区别于因蕴界处显现实事为空性的无遮实相，是现空无别的智慧实相。于后者而言，前者皆堕于高低层次不同的微细断常边，故根本定无承认，随许世俗有承认。故未悟者承许二谛，已悟者所见唯一。

诸法的本性是“明”“空”无二。第六个问题从“明”的层面抉择了一切众生、声闻、缘觉、菩萨、佛的究竟共同所见境是“了义大中观境”的本性，本问题再从空性这一层面进行抉择。“了义大中观”之应成派在入根本慧定时，一切皆不承认。在出定的“后得”状态中，有承认，安立五道、十地、三身、十力等显现之缘起法。因此，对“了义大中观”是否有所承认的问题，若不加辨析，仅是许为“无承认”或“有承认”，则各有功德与过失。

因为将蕴、界、处显现的实事升级成为空性，这是无遮的实相。区别于这个实相，是现空无别的智慧实相。现空无别的智慧实相里没有承认，也没有否定。但就无遮实相而言，“了义大中观”是一切都不承认，一切都要否认的。

所以，在以实事转为空性的阶段中，“了义大中观”没有承认，都要否认。等到现空无别的智慧实相出现时，没有否认，也没有承认。

对于现空无别的智慧实相而言，前面的实有转为空性的过程是有高低层次不同的“微细断常边”，所以根本就不能承认。但这个“根本不能承认”是在智慧层面的，随许世俗的时候还是有承认。

未证悟者需要承认二谛，这是承认。在入定智慧中一切都不承认，但是出定的时候，世俗生活中还是有所承认。

已证悟者的情况就不一样了，他可以不承认二谛，可以不承认有世俗谛，因为已经证悟者的外

在显相没有世俗的现象可言。所以《入中论》在前面说，如果你证悟了四果，可以说不相信世俗是有，你这样说没有错误，但如果没有证悟到四果八地，还否认在定外也有世俗，那你就是破坏世俗(格鲁所言世俗皆无自性，有此嫌疑)。

所以“未证悟者承许二谛，已证悟者所见唯一”，已经证悟的人就不分这些显现和不显现，也不分入定和出定了。已经证悟的人没有出定的问题，因为即使出定了，他的外在所见境与定中的所见也完全一样。他只有定中的这样一个境界成为定外的受用外境，没有其他境界作为他定外的受用外境。

这是《决定宝灯》中的七个问题。如果铺开谈这七个问题，可以将前面人无我和法无我空性学习中的很多问题都提出来进行一次核实。这里只作一个概略了解。

空性决定我们的信仰

当然，这些虽然只是修行原理，但实际上指导着修行的任何一个环节。所以明白了这个原理以后，用功就有把握，不会茫然失措、不知道下步该怎么办。

中观的学习，最核心部分就是对于观法的应用。“世俗的随许”会产生动力，成为实际应用观法修观时的推动力，产生“加行力”。实际修加行和正行的时候，这个力量已经有了，我们需要善巧把握。像前面所说的，在没有安止之前，需要反复观察修，需要反复思维空性的正理。获得了安止以后，千万不要在止的这个境界中再提观察，那就会让我们的止力涣散，不能继续延伸下去。

忘失了正念怎么办？重新将观察的正念提起。有了观察的正念后，修行的加行力又重新恢复了，这安止的能力又渐渐产生，便可以安住在正念中享受这定境的快乐了。

在生活中，想真正了解这些原理，不是听过一次就可以了，要经常回顾这些建立正见与修行用功的常识。

第一，需要产生对两种空性的执着。现在是对世俗执着得多，对正法执着得少。我们要逐步培养对于正法的执着。虽然是执着，十分有用！不要害怕对于正法的感情太深了。就像有人担心所证悟的空性偏了，这两个担心都大可不必。

第二，大家最不必担心的就是自己学正法太多会影响生活。女孩怕影响了男朋友，男孩怕影响了女朋友。放心好了，佛法很“知趣”，它只在该帮你的时候帮你，不会在该帮你的时候害你。

第三，千万不要担心自己证悟的空性偏了。只有当你证悟的空性是个假的，它才有偏的问题。否则，只要是正确的，一定没有偏的问题，就怕你没有尝到这个滋味。其实，就像尝蜜，尝到一口，你的信心也有了，顾虑也就打消了；如果一口也没尝到，我们的担心还是会有很多。

所以，鼓励大家应该尝试一次，不要只是学这些常识，也该应用一次。古人面壁，我面电脑，看看你能如何去欣赏你的电脑。咱们照镜子的时候，也了解一下镜中人的如幻。小说、电影里，对镜子说得可多了：水中月，镜中花……但说了那么多，如果不用一次，那也离自己生活太遥远。

自己的生活还是要自己去接触。一定要鼓起勇气，向“我”问一个“你是为什么”，向“我”问一个“你是什么”。鼓起勇气，对“我”来做一次功夫。“我”的功夫，不要总是那么畏慎着一溜而过，一做功夫就做到别人的事上去，要做一次跟自己切身有关的功夫。如果这个功夫没做过，我们信仰难保。

信仰是什么？

我们曾经讨论过，信仰一定是一个人在一个相对冷静的状态中，连自己最亲密的朋友都抛弃了自己，或者自己都不管他们的时候，独立地对自我生命进行的观照。这种观照的力量开始加强，这力量能观照自己，同时也产生观照他人的能力。其实观照生命的力量是一致的，你对自己的生命本身有多大的观照力度，观照他人的力度也会同样大。在这种观照，或者是关切中，生起来的力量就是信仰。

所以空性是决定我们信仰的。这不是特别离谱的学问，也不是太高深的学问，而是人人必须要有的学问，因为人人都需要观照自我的生命！不要到生意亏了以后，再去垂头丧气地观照。在极度懊丧的状态下，那种观照不会产生任何力度，只会越来越消极。也不要在自己失败了、家人产生了问题的时候再去观照，那时的观照会让自己一下子进入黑暗的渊底，挣脱不出来，那时它很难产生平和的正观。

中观契入的角度还是平和一些比较好。用功基本是这样的：当心轻浮起来了，过分掉举，就用无常观，心逐渐会稳定下来；当心过分沉没，我们就要随念三宝，回想自己曾经有过的成功和快乐，这样会让心从低沉的地方逐渐提拔起来。其实就是一个上和下不断调节的过程。

在调节的过程中才能了解：我真是个幻人啊！离开幻境。幻人离幻境！心很难一直那么高兴，那么张扬，也很难一直那么低沉。就要做好这个准备，低沉了就向高处调，高扬了就向低处调

。通过上下的调试，心的如幻体会就产生了。

但是也不要调得太频繁，在通常的生活阅历中引起注意，想起来就调一调，如此就可以了。尤其是学到这么多调心方法以后，一定要用。用到有了习惯以后，它便成为一个自然的过程，不是刻意强迫自己要这样做。因为烦恼、痛苦的时候，不舒服，很难受，自然想要将心往回调。

所以，用心的方法实际也是个养生的方法，养生的方法实际也是个养心的方法。养心的方法用得好，大家会经常有快乐，心地很阳光，会充满希望，也会给他人希望。总而言之，希望大家在中观课堂里所学的知识，能给自己带来更好的明天，给自己带来更阳光的人生！

第三十九讲 不同种类的空性

《入中论》总科判

现在我们需要回顾一下《入中论》的大结构。下面是《入中论》的总科判表，分为名义、译礼、论义和末义。

表39-1 《入中论》总科判

表39-1 《入中论》总科判

“名义”是古代印度论师造论定规中重要的环节，是对整部论的名字、为什么用这个名字、名字中的含义进行说明，用解释名义的方式，适当表达这部论的中心思想。后来又加入论名的藏文、梵文说法，都表达了什么含义……以此开显翻译名目所隐含的深层意义。

“译礼”是翻译过程中附加的顶礼句，乃翻译家为表皈敬、祈求加被、增上顺缘、消违除障而加入的。

“论义”就是中间法义这部分。

后面还有“末义”，也就是结尾。论典的“末义”一般会介绍本部论是哪位论师写的、写完后的传译过程，后面的翻译者也会将自己的名字记上。就像一幅国宝级名画，一位名人看过了就在上面盖个印，加句“某某阅读过、欣赏过”之类的话。历史上最有名的传译过程，都会在“译师中谁译”这部分作详实记录。

其中最核心的是论义，分为造论的分支、所造的论体和造论的究竟。

造论的分支中，月称论师直接交代为何造此论。他在开篇便说：为了开显世尊对于众生的大悲心，为了让大家能学习乃至能证悟世尊对于众生的大悲心，所以来着作这部论。

既然要学佛，佛已经创立了僧团，那么我们首先就学佛的弟子。佛的子弟有声闻、缘觉二众，我们先追寻：声闻、缘觉二众是怎样出现的？因为有佛创立僧团，才有这二众弟子。而佛是怎样来的？佛是菩萨来的，菩萨是修行菩提三因——无二慧、大悲心与菩提心得来的。这三个因共同的总因是大悲心，所以最后发现所有的菩提道都源于大悲心。

在造论分支中，普遍分析学佛的任何可行途径，最终发现：真正成佛的不同于小乘的唯一途径是修学大悲心。如何修学、如何成就，这便是菩提道的内容。

所有的“道”的过程，是为使大悲心从全无到成熟起来，到与佛等同。因为这个过程能让凡人成佛，所以该过程也就成为现在的“所造论体”。由造论分支推出大悲心的重要性，所造论体是从头到尾铺陈大悲心如何训练成熟，乃至获得佛果。

“造论究竟”是说明该论的依据、特点及与其他论典横向对比而显示的非凡功用。造论究竟的颂词中说“此论非余有”，进一步表达了本论的非同寻常。

“所造论体”分为“暂时菩萨地”与“究竟佛地”。

“暂时菩萨地”到后面再说。“究竟佛地”分为“初得正觉之相”、“所得正觉的本体”与“得正觉(后)以幻化度众生”。即是说，究竟佛地解决的是与佛果相关的一切疑难问题。

“初得正觉之相”，先交代由菩萨过渡到佛果这个逐渐成功的过程。

成功以后自己还剩下什么？与凡人不同的是哪些？他自己还拥有哪些？回头来，佛怎样看我们这些众生？他有没有他的世界观？他有没有他的人生观念？他的意识是否也有一个形态？……这些都在“所得正觉的本体”中作了全面的分析。

“得正觉以幻化度众生”，就是获得正觉的人，已经是一位完完整整的佛，那么他还做些什么事？比如通过修行，现在已经有很多人成佛了(至少在释迦牟尼佛以前，绝大多数指导过他的老师都已经成佛)，这些人又不去造业，那么他们现在的事业是什么？他们还吃饭睡觉吗，还和我们一样有烦恼吗？或者说，他们即使要度众生，用什么方法？这些问题也要进一步分析说明。

这是所造论体的究竟佛地中包含的法义。此类分析说明是严谨而有依据的。月称论师说：“如我一样的凡人，怎么能说清佛的这么多道理呢？但龙树菩萨已经说明过，我谨依龙树菩萨所举的经论及正理，才来诠释这些道理。”

暂时菩萨地

我们用了将近四十讲学习暂时菩萨地中的前六地，现在还剩下一张暂时菩萨地的表要接着学(见

表39-2
暂时菩萨地纲要)。前面学过的菩萨地内容，都属于前六地。这张表格对第六地以外所有的暂时菩萨地作了一个比较概略的总结。
暂时菩萨地分成“分别说十地”与“诸地功德(十地各有多少功德)”两个目录来说。

其中“分别说十地”下列出三个分支：一为“极喜等五地”，二为“第六菩提心现前地”，三为“远行等四地”，即从第七远行地到第八不动地、第九善慧地、第十法云地，这四地归到一个科判来说。
表39-2 暂时菩萨地纲要
表39-2 暂时菩萨地纲要

“极喜等五地”分成五部分：极喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地，这些都已经学过了。

“第六菩提心前现地”，我们现正学习这一地。此地分两部分：“真实内容”与“结尾”。

“真实内容”第一部分“略说能境本地”，将第六地用一首颂词作略说。第二部分是“广说所境之空性”。六地菩萨不仅有自己证悟的所得，还有他所面对的抉择以及所拥有的智慧。有两种智慧是他的收获：人无我空性与法无我空性。可以说前面五地、后面四地以至于佛果，并不是这部论最核心的“法”，最核心的“法”是以上两种空性。
人无我空性与法无我空性是怎样进行诠释的呢？

首先是“如何传法”。用什么方式传授这些“法”？月称论师说，以经教与正理。“经教”，经论上的教诫，是从历史上传下来的；还有“正理”，我们面对现实所作的正理分析。用这两种途径作传授。也就是说，并非光给你一个知识，还要边给你讲解边启迪你的智慧。必须教会了，什么能要什么不能要，才算接受了这个“法”。否则，一下子塞给你，你到底是懂还是没有懂？在模棱两可的状态下，即使什么都接受，也不算得到法。月称论师所传的这一法义很讲究，他是要你学懂，同时也参透了，这才算传法，才算得法。
“谁能做法器”也有要求：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜……”

“传承什么法”？有两部分：先是“抉择空性”，这部分于上次课已学到了尾声。然后是“空性的类别”。前面虽然经历过非常严谨客观的分析和推论，到最后，对于空性的类别作总结。佛经中不仅出现了“人无我空性”与“法无我空性”这两个词，还出现过带有前缀的空性词汇：自相空，自性空，本来空，无取舍空，一切空……这些空性各有来因，各有佛说法的场合。也就是说，佛陀曾根据不同众生的需要，将空性分成很多种类，这里首先要学的就是空性的类别。

“空性类别”中分“略说”与“广说”。“略说”是一两首颂词，“广说”分成“十六空性”及其以后的“归纳成四空性”：先铺开成十六种进行说明，然后将十六种归纳成为四种，最终这四种又归结成“人无我”与“法无我”两种空性。

此传承法要说完以后，“广说所境之空性”也就说完了。后面是以第六地的功德作结尾，最后是第六菩提心的“结尾本品”。这些都学完了，才算第六地圆满结束。
第六地结束后顺次推进七、八、九、十地，“分别说十地”也就说完了。

再往后是“诸地功德”，它与分别说十地的结构不同。这些“地”的功德从刚开始证悟，到进入甚深灭定，每一地的修行受用都不一样。比如从一地的“十二百功德”(一地的百功德的十大类)，直到后面的二到七地，这些功德是如何推进的。比如第一地能震动一百个世界；第二地翻出十倍，他的能力刹那之间能震动一千个世界；第三地，他的神力刹那之间能震动一万个世界；依此类推，直到后面清净的三种地(八地、九地、十地)。

八、九、十地功德与六、七地功德不同，已然现见外境的一切的所知的“时”和“处”都是如幻、不真实的。正因为他们见到了算数所计现实的不真实，见到了现象界的不真实，所以数字与实物在这里显然不起作用了。八地以上的菩萨，影响的世界、影响的事物，都是要用微尘数以上的倍数来计算。比如，他震动世界的能力特殊，但又因为见到所知外境的有为的数字都已经穷尽了，所以他能震动的世界需以微尘数来计算。九地的菩萨在微尘数以上，还要进行翻倍。实则是以各类功德作极限算术累加。
“诸地功德”总结完，“暂时菩萨地”也就说完了。
二十空性总述略要列表
表39-3 二十空性总述略要
表39-3 二十空性总述略要
佛陀为何宣讲人、法两种空性

《入中论》的结构，从造论的分支、所造的论体到造论的究竟，实际横向来说完全是一部二转法轮的菩提道次第论：从最基础的如何辨析见解，如何发心，直到最后获得佛果，将佛果以及佛果之前的各种情况疏导得有条有理。

从纵向方面来说，在暂时菩萨地部分，月称论师着重分析了世间的一切见解，包括现在我们能了解的世界观以及人生方面的各种观念。由普通的世间哲学，到建立了“道”的外道学问，再

到进入内道的小乘法要，一直到大乘，推进分析到佛果的核心、见地如何，论中都分析了。

宏观地看，这部论既是含摄了从基础到最高果位的菩提道次第论，同时又是佛教的思想概论，从最基础的普通人及外道的思想开始，一直到佛教最为崇尚的佛果、佛知见和佛功德，全都包括了。《入中论导读》将该论归纳为：这是一部佛教的修行概论，也是一部佛教的思想概论。

三十七讲学习过，关于无我空性的道理，佛陀是为了方便度众生才广为宣说。“方便度众生”是最主要的一个说法因缘。

如何才能实现此种方便呢？便是将空性分两种说，不是只说一种(如果只说一种，大乘的菩萨可以迅速获得证悟，而凡夫与具备二乘根性的人就很难办了)。所以遍知世间一切的佛陀，根据所度化众生的根器差别，分别说了两种空。此后，还在《大般若经》中广说了十六空性。又将十六空性作归纳，摄集成四种空性。不过，不管是两种、四种、十六种还是二十种，佛都承认这些空性是大乘的了义教法。

为何要使用这些方便呢？

首先，度化声闻、缘觉乘的弟子，必须要使用人无我空性的佛法。因为人无我空性法直接针对的是烦恼障。在修行的声缘弟子面前，最直接的障碍是烦恼障的种子，如果清理了烦恼障，他们也就迅速获得阿罗汉果位。

其次，度脱大乘根性的众生，必须圆满宣说人无我与法无我这两种无我，因为这样能圆满灭尽烦恼障与所知障，证得一切智智的大菩提果位。所以《入中论自释》说，声闻、独觉是人无我空性所证；而由两种空性圆满证悟的，乃是大乘的菩萨。

我们需要关注到一个重点，就是声闻与独觉这两乘。罗汉的果位，有两种“因”：一种是声闻的因，闻声修行而获得证悟；一种是独觉的因，是没有在佛前，不能在当生直接听到佛法，乃由宿世佛前宿习，进行回忆或间接学修而证悟佛理。他们根性不一样，所证悟的空性有区别。

声闻与中佛这两种身份的人，都有机会证得阿罗汉初、二、三、四的四种果位。但声闻与中佛证得的果位有所不同：声闻罗汉只是在三生中修行积累两种资粮，就证得了菩提果位；独觉罗汉历经了一百劫的时间，修行积累福德与智慧的两种资粮，才证得了菩提果位。而且，声闻罗汉了达的是五蕴粗相空性(自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性)以及人无我空性。独觉罗汉的智慧，不仅证悟了五蕴粗相的空性以及人无我空性，而且证悟了属于色蕴的无分微尘之细相空性(自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的细相为空性)。声闻罗汉对于无分微尘与无分刹那都生起实有的执着，独觉罗汉则是对无分刹那识执为实有。所以，独觉的智慧证悟要胜过声闻。

独觉罗汉与声闻罗汉的果位有所不同。而且，暂时分成三乘的时候，声闻的罗汉与独觉的罗汉都没有圆满地证得法无我空性，他们也尚未圆满修法无我空性，甚至对于六度万行也不给予全面尊重或理解。如南方的教界，他们盛行的一些论着就缺乏对大乘道的全面认同，这与他们在历史上接触不到大乘佛法有关。不能学习六度万行与法无我空性正理，在证悟上，能修证法无我空性的一部分，但不能圆满修。

不败尊者曾说：
如同海水饮一口，不得说为未饮海，
如是法之所分我，无我证故许见空。

圆满的法无我空性就像大海，声闻罗汉与独觉罗汉都已喝过一口大海水了，不能说他们从没受用过大海，他们毕竟喝过一口，但又因他们还有很多海味没尝到，所以未能圆满证悟两种无我空性。

针对不同根基，佛说各种空性

佛陀将无我的空性从多个角度加以阐述，首先分为十六种空性，后来又归纳成为四种空性。《般若经》云：

复次善现，菩萨摩诃萨大乘相者，谓内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性自性空。

又说：
复次善现，有性由有性空，无性由无性空，自性由自性空，他性由他性空。
《中观论颂》说：

若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法，空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。

“不空”是一个法。平日认为世间有些是“不空”的，这“不空”的法成为理解空性的世间基。只要世间有一件事不是空无的，空性便能辩证地建立。但是龙树菩萨说：依我的观念，这个世界上就没有不空法。因为实有的法根本就找不到，所以空性的法也无法建立。龙树菩萨进一步说：“空性空。”

找不到一个真正的空性，为什么？因为没有实存的事物，找不出一件分析到头还颠扑不破的实

有事件，所以我也不承认有真正的空性。龙树菩萨便说空性空，空性也是空，没有一种真能拿得出来的空的“法”，没有一个具独立特徵的空性的事物。

虽然这些法行相各异，各有各的特点，各有各的差别，但要知道：在作空性归类时，归类的准绳就是“为适应众生的根基”，为了相应于他们的意乐、他们的所求，因而确定了不同的名义。虽然表面有差别，但本体都一味而无别，没有不同。

下面是广说十六空性的分类，其次归纳为四种空性。“广说十六空性”分成四部分：第一是“内空等四(种空性)”，第二是“大空等四(种空性)”，第三是“离边空等四(种空性)”，第四是“诸法空等四(种空性)”。

表39-4 《入中论》空性分类纲要

表39-4 《入中论》空性分类纲要

首先说“内空等四”，包括内空、外空、内外空和空性空这四种空性。

内空(内在六根之空)

由本性尔故，眼由眼性空，
如是耳鼻舌，身及意亦尔，
非常非坏故，眼等内六法，
所有无自性，是名为内空。

首先要知道，内空的“内”字指的是“六根”。

颂词说，这六根的空性本来如是，眼“自性空”，由“眼的自性本来是空”，我们不必再问：“它为什么空？”如此类推可以知道，耳、鼻、舌、身乃至意识的“自性”也是如此。由于“没有自性”，所以不是常；由于本来性空，不是后来断灭才空，所以也不是断(坏就是断)。眼、耳、鼻、舌、身以及意识这“内六法”都没有自性，这就是“内空”。

《楞严经》不承认六根实有，不确定身体上的眼珠就代表眼根，也不相信耳朵就代表耳根。为什么？因为大乘佛法认为，“根”代表着识别的性能，而人的这个识别的性能因为生灭的因缘，是无常性的，非实体法。

打个比方，有修行菩萨六根能互用，能拿耳朵听出字，能用眼睛尝出味道。这些六根暂时互用，说明六根不绝对依赖六部分的肉体。

常情来讲，普通人一般以眼珠为眼根，从眼到意这六部分，基本是大家所理解的内在六根。内身所摄的六种法，基本理解成为了六根。内空所指的就是：内在的六根并无实有的体性，它们是空性的。

六根的空性像什么？月称论师说，六根本来的空性就像火的热性，它本来如此，不是由谁去造作的。你说六根有实体，那才是心造作出来的。六根就像火的热性一样，本来如此，没有实体。

内空不是创造出来的，它本来如此。佛也只不过向众生说明了内在六根是空性的，佛只是说明者，不是创造者。不是根被改造成了空性，六根本来是空性。

即便在修行过程中，使六根一步步证得空性，无论如何不能认为：“我现在正在证悟各个部分的空性。”如果有这种念头，就会阻断证悟的道路，正见也就断除了。这是个认识论的问题。

即便在修行过程中，步步向前证悟，也不能认为“我在向前证悟”。必须理解成：六根本来就是空性，现在的证悟只是在步步地舍弃迷执。这是认识论中非常关键的一步。

为什么很多人刚有点“轻安”，马上就退了回去？就是因为此种认识的顽固。若一步步地在证悟，就理解为“我现正一步步地证悟”，必定使现证退转。一步步在证悟，一定要理解成为：本来就是空性的，没有证悟，只是舍弃执着而已。只有这样，心力才与证悟空性的正见力量重合，否则只会退失所证。

哪个魔鬼让你修行(诸法本空、不假造作)

一切诸法在胜义中，不是“常”态，也不是突然断灭的。尤其内在的六法，都没有独立实有的特性，所以是“内空”。

经云：

云何内空？内谓内法，即眼耳鼻舌身意。当知此中眼由眼性空，非常非坏。何以故？本性尔故。

为什么？因为本性如此。

并不是诸法先有而后没有、先存在而后断灭，空性不是这样出来的。即便正在起作用的内在眼等五根以及内在的粗浅意根，无论色相的，还是非色相的，它们都“不舍本性”。不是舍去本来的性质后得到一个空性，而是一直都从没有舍弃过本性。没有舍弃过本性，唯一脱开的只是错误的理解与谬误的执着。

所以《中论》说：

性从因缘出，是事则不然，性从因缘出，即名为作法，性若有作者，云何有此义，性名为无作，不待异法成。

意思是什么？不能说空的自性是由因缘产生的。如果将因缘理解为实有的，那么空就不能由因缘生。为什么？因为空性本来如此。你要说它是由因缘生的，那么因缘就成了它的作者，空性便成了所作的“业”。而空性是没有善恶性的一个事件，它不是由作者推出来的作业，它“不待异法成”，不是由相异的事物能将它推出来。

所以佛当时已说过：

若佛出世，若不出世，诸法法性，恒常安住。

虽然佛来我们这个世界讲了三藏十二部，建立僧团，将佛法传到现在，但所传佛法只是释迦牟尼佛本人对于人生与宇宙的公论，他是说明者，不是创造者。后人在理解佛法的时候，多认为佛为“法”的创造者，对于师长，绝大多数也会理解成是“法”的创造者。如果谈个人学佛的因缘，师长会成为创造者，但若谈“法”，它是本自天成的，师长与佛都不是创造者。

空性不是文字能诠表的，不是语言能说明的，任何形式的戏论都不可能碰触到它。它不可言说，是个人的事，乃“唯是胜智各别内证”。它与任何表象的事件都没关系。不管虔诚修行也好，不虔诚修行也好；精进也好，懈怠也罢，与这些表象都无关。历史上曾有很多人很懈怠，但他们可以获得成就；也有很多人很精进，生生世世也没得到成就。为什么？于“诸法空”有理解得当有理解不得当。因为表象的确离“内空”有很大距离，它们几乎没有任何关系。

五台山密魔崖有一位厨房烧大火的木叉和尚，他找了一棵结实的树，砍下来，前面是叉，后面是长的树干，往火灶里叉柴火用。那叉子很厉害，天天在火里滚也没有烧坏，非常结实。不少人到五台山，朝拜到五台山密魔崖，跟他见面，向他顶礼。他等别人一俯身，脑袋磕下去，一叉子叉到人家后颈上，将来者脸摁到地面上，动都不能动，大吼一句：“哪个魔鬼让你出家？哪个魔鬼让你修行？道得出，叉下死；道不出，叉下亡！道！”

学佛的事说到这里，没有这样一些恶辣手段，如何能令人脱去形式执着？绝大多数人认为，我的修行具备六度、三学，具备因缘，具备努力，应该离内证不远了。这虽然是精进努力的一种好发心，但作为入道正见，恐怕不一定靠得住。

腊月三十，黑白无常向我们讨命债，那时解不解决问题，才能算数。光是每天有多少努力，吃了多少苦头，还不能算数。算数的是什么？真正找到了各别的内证智慧，它能现前了才算。

虽然名义上，内空是眼耳鼻舌身意这些由自身所摄内在法的空性，但事实上它与眼耳鼻舌身的诸根不是因果关系。它是本来空性的，不是由诸根改造成空。

外空(外在六尘本空)

由本性尔故，色由色性空，

声香味及触，并诸法亦尔，

色等无自性，是名为外空。

首先我们确认“外”的范畴：“外”指外六尘——色、声、香、味、触、法，是相对内在的眼耳鼻舌身意来说的。

由外境诸法本性如此的缘故，色法由色法的本性空，声、香、味、触以及诸法本性空的道理也都是这样的。这些外尘六境都没有自性，这就叫“外空”。

色、声、香、味、触，应该说它与自己的烦恼心态没什么关系，是外在的事物。但即使将它理解成外在的，也要知道，它是由其本性自来就空的，并不可能由我们自身去改造，或用自己的功夫让它变成空性。

曾有学生问某“大师”：“老师，我现在进入四禅八定已经熟练，可以自由地入灭定。”然后老师就指着旁边说：“那有一扇红色的门。你看到没有？”“看到了。”“仔细看，用力看，看到门框里面的空性，你就证悟了。”过了一会儿，学生就说：“老师，我看到了门的空性。”老师说：“我现在为你授记：你已经具备与释迦牟尼佛同样的境界。”

这位老师认为，看外六尘的某个部分，当外相逐渐幻化起来，那就是被我改造出来的空性。那老师说其弟子经过努力，获得外境上的空性。显然，他没有“外空”的常识。

“外空”是什么？“由本性尔故”，外在诸法本性就是空性的：你不修它也是空性，你执着实有它还是空性；你流浪生死它是空性，到成佛它也还是老样子，也没变过。有了佛果也好，还在地狱也好，外在诸法本性都是一样的。外在的色声香味触法从来没有改造过。凡是不归属于内心相续的色声香味触法，这些都属于外空。

外空还有个更鲜明的特徵：现有外在诸法的本性名为“外空”。或正在发生的事件、正在形成的因缘，这些是外空。比如现在有张饼正在散发着香味，这个饼的香味就是外空。我们不要去执着，即使它再香，也只是本然空性的。我们很饿，不要在饿的时候想去将饼香改造成空，你改造的空不是它的本来面目。如果我们让它变成空了，最多说明我们饱了(吃过了)，不说明别的。

经云：云何外空？外谓外法，即是色等。
就像前面经里说的“非常非坏，本性尔故”，所以是“外空”。
内外空(六根六尘之空)
二分无自性，是名内外空。

内外空是不是内空加外空呢？凡是内空(六根所摄)的所有法及外空(六尘所摄)的所有法，全都包含进去，称为“内外空”。内外二分所摄，都在二空的范畴之内。更具体一点，内六根与外六尘相触相合的部分，是具体的内外空，它可以出现在任何一个范畴之内。

我们观察的范围是有限的，基本上观察到哪里，才认为哪里是内外空，因为要根尘相触合。

内识相续所摄的根，与诸根不摄的内外诸法，虽然都包括在内，但是我们的内外空，一般只分析根尘相互了解的部分，了解到了它们真实的自性，称为“内外空”。
经云：内外诸法，无内外法自性，名内外空。
内外诸法，都没有它们独立的自体，谓之“内外空”。
空性空

“空性空”有两个“空”字，前一个“空”，是将对实有法的理解变成空性理解的那个“空”；后面一个“空”是说，新产生的空性理解也是空的。所以“空性空”是一个递进的关系。前面是理解上的由实变成空，后面是此理解之空本身也空空如也。
诸法无自性，智者说名空，
复说此空性，由空自性空，
空性之空性，即说名空空，
为除执法者，执空故宣说。

内外一切诸法都无自性，明了通达真理的智者们说名为空性，又说这“空性”也不实有存在，而由彼空之自性空。内外诸法所依空性之空性，就称为“空空”。说“空性之空性”的必要，是为了遣除执空性为实有的妄心。
每说一种空性的名义，佛都具备一个目的，都有一个原因。

佛说一切“法”空，而众生由于“执法的习气”，容易执着空性也是一个“法”。如果有人说“这个法没有实体”，那么众生便又舍弃对“法”的执着，转而执着“空”。对执着空的行者，佛陀批评说：“你执着于空性，是不可化者。宁可执着三界实有，也不可以执着三界为空。如果对于三界产生‘实有的空执’，是不可化者，如同焦芽败种。”

虽然批评他们是“不可化者”，然而以大悲的缘故，还是对他们巧为施化，为其人说“空性空”。说空性空是特别用以对治执着空性为实的那批人，并不针对所有人，并非任何众生都适用。

其实依目前情况看，当今更多人执着的是实法。所以，适合于说法空，说人无我空或法无我空。执着空性的人还是相对少数。除非有些在禅堂里住久、用功用错了，或在深山里呆久了、功夫不恰当的人，其他的绝大多数人，空性空的这个“法”并不普遍适合。
《出世赞》中说：
为除诸分别，故说甘露空，若复执着空，佛说极可呵。
又有佛经说：
云何空空？空谓一切法空。此空复由空空，是名空空。
它是由舍诸所得而收获的空性证悟，所以称作“空空”或“空性空”。
大空(方位的空性)
下面是“大空等四”，分为大空、胜义空、有为空、无为空。
由能遍一切，情器世间故，
无量、喻无边，故方名为大。
由是十方处，由十方性空，
是名为大空，为除大执说。

首先要理解什么是“大”。“方”是处所方位用词，“大”是处所方位上的无边无际，在这里与“空”搭配使用有三个原因：

第一，周遍一切情器世间。一切的有情、一切的物质世界都包括在内，遍布一切，所以称为“大”。

第二，行者在修证四无量心时，用心的所缘是十方一切众生，是所有的生命体。因为众生的数字无量，所以称为“大”。

第三，是因为无边际。由东西等十个方所能周遍一切宇宙万有，离开这个以外，再也找不到别的情器世间。

东、西、南、北等十方处，即由十方的自性都空，所以说是“大空”。佛为了遣除某些外道论师执着“方”是恒常实有的实执心，所以宣说“方”也是自性本空。

“大”是相对于“小”来说的。“大”和“小”、“长”和“短”、“东”和“西”，这些名相按语言的分类来说，属于方位执着。“大”也是方位执着里的一种，“小”也是，“长”和“短”、“东”和“西”也是。

而对于方位有执着的宗派，是古印度曾存在过的一种“胜论派”外道。他们执着“实”、“德”、“业”、“大有”、“同异”、“和合”这六个句义；还执着九种法，地、水、火、风、空、时、我、意，最后一个是方，执着方位的“方”为实有。

方位与处所是同一类的事物属性，过去与未来是同一类的事物。方位与处所都是在空间上产生的执着，过去与未来都是时间上产生的执着。为破除在空间位置上产生的执着，所以说大空。为除去这批人对方位的执着，佛专门对执着“方”为实有的胜论师说明了大空。

经云：云何大空？谓东方由东方空。

西方由西方本来空，南方由南方本来空；大由大本性空，小由小本性空。

大由大本性空，那是其大无外；小由小本性空，是其小无内。为了除去大的执着，说名“大空”。胜论师原本认为，“方”能周遍一切，所以称为“大”；认为周遍一切的大方位是恒常、实有的。佛说，不可能找出那种恒常和实有。你要说周遍一切，那就是无边际的大，那种“大”实际就是空义。因为只要是实有，它就有具体的度量，只有无边际虚空的那种(假名的)事物，它才能拥有“大”与“恒常有”这个名义。

所以事实上“大”与“恒常有”是假名，不可能找到一个实体的大和无边。

胜义空(涅盘亦非实有)

由是胜所为，涅盘名胜义，

彼由彼性空，是名胜义空。

为除执法者，执涅盘实有，

故知胜义者，宣说胜义空。

“胜义”是通常所理解的涅盘，是一切众生最希求的殊胜果位。所以无论何人对于胜义的追求行为，都称作是“胜所为”，即是一个殊胜的、了不起的努力。

这是殊胜的智慧才能通达的，是在所知法里最殊胜的一件事，所以称为“胜义”。我们说胜义、世俗，就是这个意思。“胜”是胜利的“胜”，“义”是义理的“义”。在我们所知的一切法中，这是最为殊胜的一件事，最为特殊、最为高尚，所以给它起名字称作“殊胜的义理”，简称为“胜义”。

由是胜所为，涅盘便称为“胜义”。这法身本净的究竟涅盘，也没有丝毫自体可得、本来无生、自性本空，所以说“彼由彼性空，是名胜义空”。小乘有部的一些行者耽着涅盘自性实有，所以为遣除他们的执着，彻知胜义的佛陀宣说了胜义也是自体本空的。

就众生而言，“触处起执”，碰到哪里就执着到哪里。你说个丁他就是个丁，你说个卯他就是个卯；说好就执着好，说坏就执着坏；说烦恼他执着烦恼，说快乐他真快乐起来了。这是众生执着的特性。当听闻到真如空性的道理时，他们的执着便趋于寂灭，所以称为“涅盘”。

但是，当他们刚有些许寂灭，又执着涅盘为实有。所以在此种情况下，佛对他们说“胜义空”：无论获得多么非凡的成功与证悟，最终也都没有实体，都是假名的。为了让人脱开对成功与殊胜义理的执着，所以宣说了胜义空。

经云：云何胜义空？胜义谓涅盘。当知此中涅盘由涅盘空。

因为小乘有部的声闻行者执着涅盘的自性，他们希望通过自己趋向于胜义的修行获得一切智智。但是，因为执着于这种追求胜义的意志，反倒成为一切智智的障碍了。佛为他们说胜义是空的，让他们舍弃执着上的障碍，免得蹉跎岁月，使他们迅速获证大菩提果。

所以，彻知真正胜义的佛，如实宣说了胜义也是自性本来空，救度了二乘的修行人。因为胜义(殊胜义理)也一概都是空性，所以佛一再宣说胜义中一切无自性，连胜义本身也无自体，也是空性的。

这里，中观与唯识不同。有些唯识宗师死活不承认圆成实也是空性——你要说我的佛心里也是空性，那你何异于“挖我老巢”？中观师说，胜义也是空性，圆成实性也是空性，阿赖耶识也是空性。

有为空(三界有漏法的空性)

三界从缘生，故说名有为，

彼由彼性空，说名有为空。

“有为”指三界中的有漏法。《道德经》对于“有为”也有丰富的定义，但总而言之，佛教用一个词对所有的定义都进行了归纳，就是“有漏”。不能直接趋向于解脱，出现生死中的有漏障碍，称为“有漏法”。所以有一个非常简洁的定义，将三界中有漏的法都称作“有为法”。无论是佛的法、世间的法、情感的法、知识的法还是普通事物的法，只要是有漏，都称作“有为法”。

《般若经》中的“有为法”与“无为法”，是般若体系的大师们直接转用世间的名相。用到佛

经中以后，佛法对这两个词汇进行了单独定义。“有为法”是指三界中的有漏法。同时也有另外一个定义：“缘生法皆名有为”，依靠缘起的有生灭过程的法都称作“有为法”。

是否这个世间里的“缘生法”也都成问题呢？是的。缘起性空是站在胜义角度随许世俗的说法，要用“缘起”这样一个词汇。缘起本身也没有自相，没有它的个体性，所以缘生法都是有为法。

这里将所有的缘生法都说名为“有为空”。欲界、色界与无色界中一切的法都从因缘而生，所以都是有为法。佛曾说：这些法的自性都是空寂的，所以说是“有为空”。经典里有这样的问题：“云何有为空？”回答说：“有为谓三界，当知此中欲界由欲界(自性)空，色界由色界(自性)空，无色界由无色界(自性)空。”

这也是针对具实执分别心的众生所执“有为法”而宣说的一种空性。

无为空

若无生住灭，是法名无为，
彼由彼性空，说名无为空。

生、住和灭是有为的三种实相、三种现象。我们可以将“有为”概括到任何一件事中：一棵树、一根草、一个人的成长，不都是有生、住、灭的过程吗？那么生、住、灭便成了一切生命必有的阶段，称作事物的“有为三相”。三相中，第一个“生”是生相，第二个“住”是住相，第三个“灭”是灭相。成长期与出生期称为“生相”，稳定期称为“住相”，趋向于衰减毁灭称为“灭相”。

有为三相完全寂灭称作“无为”，所以没了有为相就是无为。有为是有作用的，自性尚且是空性，无为法没有作用，根本就谈不上实有。有作用尚且是空，更何况没有作用？无为法没有作用，更是空性了。

说“无为空”的主要原因，是因为外道与部分小乘有部师认为，无为法有恒常不变异的实有自体。为了遣除这部分实有执着，才宣说无为空。《大智度论》里有这样一段话，对于无为空归纳得最好：

有为性三相“生、住、灭”，无为性亦三相“不生、不住、不灭”。有为性尚空，何况有为法？无为性尚空，何况无为法？

有为法的本性有三个行相：生相、住相、灭相，无为法的个性也有三相：不生、不住、不灭。因为它们的本性原本就不实有，怎么还能谈有为法、无为法的存在呢？

毕竟空(中道也没有自性)

下面是“离边空(毕竟空)等四”，包括毕竟空、无初后际空、无散空与本性空。

若法无究竟，说名为毕竟，
彼由彼性空，是为毕竟空。

“究竟”称为“边际”。常究竟了、断究竟了，即是常发展到了边缘、断发展到了边缘，称为“常边”与“断边”。“毕竟”是没有常、断边，也即是“中道”。“中道”也没有独立的个性、体性，所以称作“毕竟空”(又称作“离边空”)。

为什么宣说这种空性？如果不说这种空性，有些众生就会误认为，远离了有边、无边、二俱边、非二俱边就是中观所抉择的正见，为了避免大家误入歧途，遣除这种弊端，所以宣说了“毕竟空”。经云：

断除有无与净不净二边，亦不住中间。

无初、后际空

由无初、后际，故说此生死，
名无初、后际，三有无去来。
如梦自性离，故大论说彼，
名为无初际，及无后际空。

所谓的生死轮回，由于并没有出生的初际，也没有终结的后际，所以将这种生死流转称为“无初后际”。三有的本性也本来就没有去来，就像梦境的自性，本来就远离诸边。所以《大般若经》中说其本性为无初际及无后际的空性。

这里的“际”指的是生死边。世间为我们熟知的，与个人生命状态最切身相关的是生存和死亡，生与死的边缘称为“生边”与“死边”。比如，人出生时就是“生边”，出生几十年、上百年以后会死亡，死亡就称为“死边”。生死的边缘称为“生死边”，边际便与生死有关了。

在梵文中，边际就是超离生死。比如，“无边际”指什么？“无边际”就是指生死。印度人认为，生死是无边际的，因为看不到很久以前是如何来源的，也看不到很久之后是怎么发展的。看不到最后的一个死亡，看不到最早的一个出生，就称为“无际”。“无际(无边际)”就是“生死”这个词。

生死无初际、无后际，那么在无初际与无后际的生死中，他们同时将生死理解成为“三有无去来”。“三有”代指的即是生死，生死即是没有过去的边际、没有现在的边际与没有未来的边

际。三有也即是生死本身，生死无边际，所以三有无边际。

生死无边际，字面上就称作“生死无去来”。在他们的理解中，“没有去来”与“没有边缘”是一件事儿，他们将“时”和“空”放在一起理解。没有去来是没有“时”，没有大小的边缘是没有“空间位置”。将“时”“空”放在一起理解，“无量”就变成“无边”了：时间上的无始以前、无始以后就称为“无边”；空间上的很多很多个，就称为“无量”。这里的“无量”与“无边”是相通的。此时此刻，时间与空间也相通。

“无量”与“无边”相通时，“无际”和“生死”就相通。生生死死没有尽头，没有边缘，在印度人的心目中，这就是空性。所以在《普贤行愿品》里面就说：因为众生无尽，所以我的大愿无尽；因为众生的烦恼无尽，所以我的大愿无尽；因为诸佛的法门无尽，所以我的大愿无尽；因为诸佛的成就无上无尽，所以我的大愿无尽……

这种“无尽”和“无边”，所指的就是人们对于世间所理解的空性。有点类似数学里所说的“虚数”。“虚数”便是没有实数，其实没有实数，根本上就是没有数。虚数怎么去数？千万不要在学习虚数的时候，非要找出一个具体的实数(数码)。这样去学习，那就陷入僵局。学虚数必须要有学虚数的胸怀，要能理解到“无尽”事实上就是“空性”。

“无尽”脱离了对具体某人、某事的执着和烦恼。所以大乘佛法里总说“无尽”和“无边”，就是为让人们脱离有限目标的实执和烦恼。目标一具体、具象、实际，烦恼自然产生。不管是好的目标还是坏的目标，都是生死的来因。而佛经中将生死直接解释成为空性：本来就没有生死。相关的几个名相但用无妨，但生死真的本来没有产生过。

初、后际是生死所依的边缘。要解除众生执着“具象”、“有生死”的过失，救护众生，所以大论说了“无初后际空”。这里“大论”是《大般若经》。《大般若经》总摄了这些义理，说生死的自性本来是空，所以是“无际”。无际的自性本来是空，所以说“无际空”。因为没有初生的初际，也没有终结的后际，其中间也必定很难找到一个确定位置的中间际。所以说生死流转，称作“无初后际”。

假设我们以现有智力投入理解“时”和“空”的概念，恐怕都只有一个结果：“时”和“空”都无尽。为什么？因为过去时的最先起点，它既已过去，我们无论如何也找不到；未来终点，它既没到来，我们也找不到。

那么，需要心细到什么程度，具备怎样的观察能力，才能准确观察中间点呢？我们能观察到微秒，微秒还可以再分，即便将微秒进行一千次的细分，中间也还是可以再分。为什么可以不断再分？因为有前方，有后方。有前后就有中间点，有中间点就可以再分。在此基础之上，生死没有开始，也没有终结。

有人问：“既然生死没有终结，为什么说如此研究问题就是在了生死？”

回答：如果你确定地知道，不怀疑“生命是没有终结点(无尽)”的话，生死就已经在出离，已经在出离我们有限的、痛苦的生死过程了。

三有的本性没有去来，就像梦境一样，游离在各个边缘上。所以《大般若经》这部“大论”里便将其明说为无初际和无后际空。经云：

云何无际空？若法初后不可得，则无中间。若法初后中间俱不可得，即无去来，当知此中初后中间由初后中间空，非常非坏。

得不到初和后，中间这“点”你如何定位？我们得不到中间。若初、中、后都不能得到，就没有去来。应该知道，这里的初、后、中间一切法空，都是非常性的，也是非坏性的。“非常性”是说它不会永恒地真实存在，“非坏性”是说它不会由存在到突然消失，产生断灭。

因此，生死轮回应该在相应的范畴中说，我们分别念的执着心存在时，说生死轮回是有用的；当轮回分别念停止的时候，说生死轮回无效。因为，如果不相对于分别念头，说生死轮回就是个错误的事件。佛说我们有生死轮回，是相对于我们分别念头来说的。

再进一步说，生死轮回就是我们的分别念头在打造。分别念头何时停止，生死轮回什么时候圆寂；分别念头什么时候继续，生死轮回也就在继续。它们是现时最直接的“同时因果关系”。分别心存在了，轮回同时就存在了；分别念头寂静，生死轮回便停止了。

只能用这种正理的方式来击破众生的分别念头，也让人能彻知所谓的生死轮回是本来无生的，法界本体是没有生死的。

那么生死轮回到底是怎么回事？是我们的生死念头投影在法界本体上的一种假象的来去过程，实际上它并不存在。但是，乃至于执着的念头没有消亡之际，我们会一直沉湎在生死轮回中，循环不息，感受无量痛苦。何时寂止了分别念头，生死轮回就会从此被击破，我们就在那一时刻得到解脱。

无散空

散谓有可放，及有可弃舍，

无散谓无放，都无可弃舍；
即彼无散法，由无散性空，
由本性尔故，说名无散空。

“散”指放舍，弃舍。“无散”即是无可放弃，没有可弃舍的法。唐代的香岩禅师当年在百丈会下强记第一，沩山多次设问不能答，有一天禅师往门外捡垃圾，拾一块瓦砾扔出门去，打到竹子，“砰”的一声作响，豁然大悟，便作了一首偈颂：
一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机。
处处无踪迹，声色外威仪，诸方达道者，咸言上上机。

呈给沩山，沩山说：“子彻也。”但仰山则说：“不然。这是心机意识着述所成，需要再作一首偈颂看看。”于是禅师又作一首：
去年贫，未是贫。今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地。今年贫，锥也无。
仰山说：“如来禅，许师弟会。祖师禅，你梦都没梦见。”
香岩禅师又作了一首偈子：
我有一机，瞬目视伊，若人不会，别唤沙弥。
仰山这才说：“且喜师弟会祖师禅也。”

“去年贫，犹有立锥之地，今年贫，锥也无。”有立锥之地，你还有值得放舍的地方；锥也无，已然没有可弃舍的地方了，没有可弃舍的事物了。

大乘五道十地所摄的三十七菩提分法要，是大乘行者必须受持、修证的，是能增上功德而不可放弃的行门。“无散法”是说，三十七菩提分法，不管我们是有受用且正在修证也好，还是不受用而停滞、放弃不修也好，都无可放舍。经中说：
云何无散空？散谓可放、可弃、可舍，当知此中，无散由无散空。
宣说这一空性的必要，是为了消除众生对于大乘善法所产生的有所取的执着心。

我们虽然都是精进努力地学修大乘佛法，但对大乘善法的执着之心也当受到检点。修行中的“担板汉”，不光担着对于善法的精进努力，还担着对于善法的执着和顽固不化。针对这一点，释迦牟尼佛单独说出无散空，消除人们对于善法的执取之心，提醒修行者不要变成了我们熟悉的“封建卫道士”——自己好像在坚守着某个非常坚固的堡垒，但其实，连自己的生死问题都没有把握得很善巧。

对于执着三十七道品善法的众多弟子，佛当年曾正式宣说“无散空”。他们对于正理的信念并不善巧，但又四处打击别人——打击佛弟子对于佛法的不忠诚，打击外道对于外人所执道的不忠诚，打击外道对于佛法的攻击，遇到了很多麻烦。无散空提醒我们，不要执着善法而对“法”执着以至于顽固不放。
本性空
有为等法性，都非诸声闻，
独觉与菩萨，如来之所作。
故有为等性，说名为本性，
彼由彼性空，是为本性空。

有为、无为等一切法的法性，都不是声闻、独觉、菩萨与如来所造作的。所以一切法的法性就称为“本性”。即彼本性，由本性自性空，这就是“本性空”。

有为和无为等法的“本性”，比有为和无为本身又进了一步。前面说的是有为空、无为空，这里说的是“本性空”，乃有为、无为的老巢，即便这些法的本性，也全是空性的。

这一法要针对什么人说呢？针对非空性证悟者。他们认为自己修行的造作有利于证悟空性，这就形成了对空性本性的实体执着。

本性空，说明声闻、独觉、菩萨和佛都不是空性的创造者。诸多圣者上下求索的所得法，不是因改造而获得，法一直本然如此：从未因改造前不认识而失去，也不会因改造过程而改变，也不是因改造而最终获得。

法界的本性不需改造，无论佛出世还是不出世、我们理解法界还是不理解法界，法界永远如此。我们虽然被无明眩翳隔膜着，不认识这个法界，但法界依然没有变化。经云：
云何本性空？谓诸法本性，无作无为，非声闻作。

不是你听闻了正法，而通过努力修行后得的圣果，不是由法音的听闻进而造作获得的成果。这倒不是让人不去听佛的法，也不是让人不去理解佛法，而是说，虽然理解了佛法，而在修证过程中也要注意：你不是后得一个空性，而只是在探索、了解本来面目，进而求证罢了。
《般若经》又进一步说：
何为一切法自性？谓一切法自性不可得，为一切法自性。
《大智度论》也说明：
以是种种因缘，性不可得，名为性空。
“性”是个性、体性，实体是不可得的，名字称作“性空”。
第四十讲 基道果各有自相

诸法空
十六种空性的最后是“诸法空等四”，包括诸法空、自相空、不可得空与无性空。
十八界六触，彼所生六受，
若有色无色，有为无为法，
如是一切法，由彼性离空。

有些经典将“诸法空”说为“一切法空”。“法”是指哪些法？十八界、六触、六受等一切法都算。六境、六根和六识合起来算是十八界。根、境、识这三者和合而引起的种种感触就是六触。以十八界、六触为例，因为这些法所产生的六受，以及因为六触而产生的好和坏的心理反应以及思、想等，都属于这一切法。

“无色”指心法以及不相应行法。“由彼性离空”，这个“离”字指的是无自性。“一切法”的“一切”包含有为、无为。《杂阿含经》云：

二因缘生识。何等为二？谓眼色，耳声，鼻香，舌味，身触，意法等因缘生识。此根、境、识三法和合而有触，触已生受，受已起思，思已生想。

在这里称为“六六法门”。无论是有色的物质法还是无色的意识部分，无论是因缘和合而生的有为法还是无为法，一切法无不是空，所以才说自性本离之空。
经云：
云何一切法空？一切法谓有为无为。
略说自相空
“自相空”分为略说、广说与结尾。首先总标自相空：
变碍等无性，是为自相空。
“自相”是指诸法的别相，它区别于“共相”。“共相”是诸法共同特徵的部分。

比如，教室里的同学都在听课，那么大家都具备听讲的意识，这是共相。而个人的名字与阅历，这是别相。个人的经验和思考，与谁的都不一样。即使动同样的念头，也是动自己的念头，与别人的念头不同。因为每个人有每个人的世界。
“自相”和“共相”这对词汇非常好用。自相所指的是诸法的别相，共相则正好相反。

色的变碍相是色的别相，这与受没有共性可言。以色蕴为例，在我们用分别心观察现世时，面前的色法不仅变异无常，而且互相有滞碍。就像瓶子和柱子，在各自的位置上互不相容。这就是色法不相容摄，相互障碍。具备障碍的法，一定有其各自的别相。不具备其别相，便不可能障碍他法。

然而在大乘佛法中，对于自相的相互障碍，有一个不同的说法：“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛。”还说“于一毫端转大法轮”、“一切世界诸佛入于释迦佛的一毛孔中”……这是色法之间相互没有障碍的现象。

如果是各有自相的，那么一个毛孔怎么能装下一个大世界？这就突破了常情的理解。为什么会突破呢？因为我们的理解是基于诸法实有。而佛所说的“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”是有背景的：“佛”和“刹”实际都是假名安立的，都没有实体。没有实体的“佛”和“刹”，可以相互容摄。

那这样岂不乱套了？是不是因为无实体、都是假名，就可以乱来？不是，绝不是乱来。“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”，这都是实实在在功德积聚的形象，由空性功用进行积累后，最终形成的众生受用之身。

因为心已经灭了，那么佛的佛果最终由谁去证？后面的颂词说：“由心灭故唯身证。”佛的佛果是由他的身相去接受。所以，即使他的果实中没有身相，也还是由两种色身相承载此一佛果。

承载的佛果做什么用呢？度众生。所以，佛的两种身相称作“他受用身”，不是自己的身相，自己是无相的。给谁受用呢？给众生受用。佛化身与报身最终的形成，都是为了给众生的解脱铺平道路。

比如，虽然化身常来人间，但他们也没有自体。因为宿世愿力的因缘，所显现出的这些形象都称为“化身”。报身本身也无自体。但为什么有报身的形象？因为有向众生展示历劫修行功德果实的大愿。

所以，对于佛来说，报身与化身都不是真正的佛身，他们都是佛的他受用身，是佛提供给众生受用的身体。佛自己没有这种身体，只有法身。法身无相，没有这些色相。佛具备色相的身体就是报身与化身，但都是“他受用”，提供给众生来使用。
在此基础上，佛说：
一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛。

这些色相的显现，都是佛提供给众生的解脱之道。就佛自身而言，站在本体论上讲，“一一佛刹”与“难思佛”都空无自体。

所以《金刚经》中说：凡所有相，皆是虚妄。

所指的“虚妄”是两种相：一者是自相，一者是共相。当然，由自相、共相也可引申出总相和别相。这四类相都是虚妄的假象，没有任何一种形象、任何一种色法是坚固不变的。

就像水，随着温度的升降可以变液体、变固体，产生这些变化。所以《大智度论》里曾说：因为相不定的缘故，所以一切相都有相互转依的关系。比如，酥油、蜂蜜、胶等，当温度适宜的时候，它们是地大的相，是固体；当这些与火和合，马上就变成湿相了。但凡是经过火的，都同时产生水。我们将一块酥油扔到火里，它烧的时候有水滴下来，或者这些水变成水汽跑走了。因为与火和合的缘故，所以自舍其相，变成水相。这些湿相的物质在寒冷的时候，又有可能凝固成冰，转成了坚硬的，变成地相。

就像人喝醉酒后睡着了，这时他的心相类似于无心状态。这种心态与冻水中鱼的心态很相似。冬天水面结冰，水下的鱼要度过一个漫长的冬季，这时冻水中鱼的心识也不起，无所觉知。但它们的心识回到夏天，便仍然激烈，入冬了，又很苍白，心的行相是会变异的。当鱼在水里游，像人日常在活动，心相波动非常激烈。醉了或睡着以后，人的心相变慢了，冻水中鱼的心相也变慢了，没什么明确的心识。

一个人，于现在的正常状态中，直接进入过去，或于过去时直接进入现在，这些心的行相就会一一改变。“现在相”进入“过去相”，假如“现在相”实有，便无法进入“过去相”。因为如果“现在相”实有，同时也进入了“过去相”，那么现在与过去就混为一团了。

我们要进入未来相、用现在去思考未来，如果现在相实有，那么我们同时在思考未来的时候，现在与未来也混为一团了。乃至于用过去相进入未来，用现在相进入将来，都是如此。如果不舍实有，无法进入过去、现在、未来。

那么实有是不是舍弃呢？也不是舍弃。这种变碍(转变和障碍)不是因为我们舍弃了实有，而是我们的心相本来就不实有，所以称为“自相空”。自相的空性是因为本来没有独特的个性。我们可能认为“我是一个活着的现代人”，但如果心性真的是固有实在的，那么进不到过去，去不了未来。如果可以进过去，现在就会和过去混淆，进未来就会与未来混淆。

所以，不要去管“变碍”的痴障有多少，最重要的是必须明白：一切法自相本来空。

基法自相

广说自相空部分包括基法自相、道法自相与果法自相。

色相谓变碍，受是领纳性，

想谓能取相，行即能造作，

各别了知境，是为识自相。

蕴自相谓苦，界性如毒蛇。

佛说十二处，是众苦生门；

所有缘起法，以和合为相。

色蕴的自相是变异、质碍，受蕴的自相是领纳性，想蕴的自相是能取诸法之相，行蕴的自相是“能造作”，“各别了知境”是识蕴的自相。所谓的“蕴”是以积聚为义，自相是苦。界性就像捉持毒蛇一样必定会遭受到痛苦，所以佛说十二处是产生众苦之门。而所有的缘起生法都是以“和合”为自相。

为什么称为“基法”自相呢？这是相对于后面的道和果来说的。基、道、果是我们修习的基本历程。“基”是正确地认知个人生命的基础，向后才能进入道。正确地行道才能有果实。基、道、果也称为基涅盘、道涅盘和果涅盘。

如何认识与我生命相关的各种基呢？首先，基最重要的“起步理解”是关于蕴。

色蕴的自相，其特点是变异时候的障碍性，物质之间的障碍性，所以“色相谓变碍”。物质的特性在变化之前具备一种障碍，变化之后又具备另外一种障碍。就像水结冰之前是障碍干的东西，水变成冰以后是障碍坚硬的东西。所以，因为色相的性质不一样，它们障碍的形式也在改变。但只要属于色法，在任何一种相状之下都会有一种变碍的模式。所以对待色法，要有对其“变碍性”的适当理解。能理解变碍性，就能正确地理解色法。

受蕴的自相是领纳性。不要将感受的“受”字理解得那么狭隘。受的真正个性、它的自相是“领纳”。“领纳”是“受”独有的性质和特徵。

想蕴的自相是能取诸法。“想”不是寻常所说的思和想的“想”，想是能将各种识中所获得的信息进行取境、取相，将它们领纳到内心，领纳到识的基础，这是想的特性。所以说“想谓能取相”。

行蕴的自相是能造作、能推动。它能推动各种事情的发生，它能造作各种力量让事物变迁，这就是“行”。唯识宗有一个名相称作“心不相应行法”，“行”是具体的推动力。我们的心里就因为具备了这一个法，所以当动完坏念头，紧跟着又能动出好念头来。当痛打了别人一耳光，觉得打错了，又会有惭愧心生起来，就因为有“心不相应行法”在心里使劲向前推。动完恶念头，好念头又马上起来；动完好念头，怀疑的念头又会生起来，这是因为行蕴在起作用。

识蕴的作用是各别了知一切境，这是识的自相。了知什么呢？了知这个感觉是热的，那个感觉是冷的；了知色法有障碍，受能取相。这些各别了知都以识为基础，所以识蕴的基础是各别了知外境。这是识蕴的自相，也是识蕴的特徵。

说到这里，五蕴的蕴是以“积聚”为核心定义，那么蕴的自相是什么？积聚给我们带来了什么？积聚给我们带来的是生死。从表象上说，有生死不是件很好玩的事吗？一会儿来了，一会儿去了。但麻烦的是生死中有苦。所以积聚给我们带来的最大麻烦是苦，而不是来去本身。蕴的自相是“苦”。佛教常说生死是要了的，为什么？并不因为积聚是累赘，而因为积聚中有苦。所以五蕴的自性是苦，这是它最有特点的一个自相。积聚和其他特徵都不是五蕴的特别之处，在众多特徵中蕴的核心特徵还是苦。

十八界的“界”，界的性质如同毒蛇。为什么？佛经里打了个比方，界相当于善良的人去抓毒蛇。就像农夫救了毒蛇，必然要受到毒蛇的伤害。

佛说十二处是众苦的生门。十二处是内在的六识去接触外在的六尘，接触的就是根尘之间“界性”。接触成功了，就说十二处是各种苦产生的门径。

最后，所有缘起法以和合为相。缘起的法最根本的特性还是“和合”，和合无所谓好和坏，就是客观的事实。对于客观事实，只说明它的特性就可以了。所以缘起法的特性是以和合为自相。

前面说过，色蕴一法的体性是“变碍性”，“变”是随着时间流变和迁转，“碍”是限于空间的滞碍。经云：

诸比丘，由有变碍，名色取蕴。

这是色蕴最初的定义，是佛亲口说的。变和碍是五蕴中色蕴的自相。

受蕴的自相是领纳性，是苦、乐、舍的三种觉受。

想蕴的自相是能执取内外诸法的各异色相。想蕴本身是要依赖于心理行相去完成的，我们的思和想完全不同，真正的构想是各种行相在内心里执取和放舍的一个抉择过程。所以想蕴是直接执取各种行相。

行蕴是以“能造作”为自相。“能造作”不限于有情或无情，一切都去造作、去推动。

而因缘的独特自相就是和合。

“各别了知”就是我们的识。比如对于普通凡夫来说，眼睛见的是色，耳朵闻的是声，见色闻声、各别了知，这是识的基本自相。

蕴以“积聚”为基本的义理，它的自相是“苦”。

从以上这些，我们基本抉择了基法自相，对于如何建立正确的世间基础有所了解。如《金光明经》云：

地水火风合集成立，随时增减，共相残害，犹如四蛇，同处一篋。

地水火风集合成立到这个世间，随时都有增加进来的，随时都有减少的，它们就像四条毒蛇同处在一个盒子中，各自相互毒害。

佛说十二处是产生众苦的门径，这也是一切有漏法悲欢离合的来源。基法自相让我们正确理解五蕴，思维世间现象、十八界、六触、各种因缘法。只有建立正确的“世俗梯”，才能获取超出世间的“正法楼”。

抉择好基法自相以后，便进入道法自相。

道法自相之六度

施度谓能舍，戒相无热恼，

忍相谓不恚，精进性无罪，

静虑相能摄，般若相无着。

六波罗蜜多，经说相如是。

“道法自相”是在进修的道中所使用诸法的特性。“基”的部分，合理地理解蕴、界、处及所有的缘起法。“道”的部分，最重要的是要理解六度诸法的各自特性。

首先，施的自相是“能舍”；戒的自相是心里没有热恼；忍辱的自相是内心不起嗔恨，称作“不恚(不嗔恚)”；精进的本性是希求善法而有欢喜之心，“喜心”是精进而不生罪性的重要原则。

有人说：“现在每天用功都很艰苦，心里一点欢喜心都没有，但我一定要坚持，一定要努力拼搏……”没有欢喜心可能是有隐患的。我们说的“留有余兴”和用功的合理进展，是让自己身心愉悦，适度地进展，会给自己留下欢喜之心。如果用功使自己心有余悸，几次就怕了，这样也就没有“喜心”。依照道法自相的原理来看已经过分和不适合了，这个用功已经出现隐患，下一步会入歧途。

静虑的自相是“能摄(持)”，能摄持、进而凝聚一切善法的功德。

般若的自相是离开戏论而不执着。般若不仅仅是没有执着，离开执着，不等于离开了戏论，“

游戏人生”不是般若的境界，离开戏论的不执着才是般若。

六种波罗蜜多的法相，大乘经典中都是如上讲述的。

此处各个道法自相的定位，都是我们在平常学习、平日经典中看不到的。虽然只有这么几句话，却是非常经典的总结。其实很多时候，我们捕捉的是错误目标，对比之下才能检点出来。所以，理解每种道法的自相后，再向前用功才有保障，否则隐患难免！

以布施为例，若不知布施的自相是“能舍”，会带来多少麻烦？可能会因为布施，累积一大堆的我慢之心；或因为布施，得罪一大批人；或伤害自己其余的功德……而若能精确地了解布施的自相是“能舍”，便不会有这么多麻烦和毛病。

六度是大乘佛弟子的必修功课。前三度侧重于利他的事业，后两度侧重于自我的修证，而精进度是自他两利都不可缺少的推动力。

施度谓能舍——

布施可以分为财布施、法布施和无畏布施三种，布施度真实的体相并不仅仅局限在身口行为，也不单是令世间的一切贫穷者得到丰衣足食，而是能毫无吝惜地施舍一切善根、一切资生受用的“能舍”意乐。

能舍之心还包括对于功德的能舍。社会上有多少人是拿别人的慈善，来作自己的功德啊！但能舍之心要求我们，当施舍的功德要让给别人时，自己也能舍得。也就是说，你即使想拿布施去独自获取功德，这样的心也是狭隘的，也违背施舍的自相。

戒相无热恼——

“无热恼”指心里没有炽热的烦恼，享有清凉和安乐。无热恼的人平生是清净的，不烦不躁，一直到临命终时。《大智度论》云：“持戒之人寿终时，刀风解身筋脉断绝，自知持戒清净，心不畏怖。”

风(“地火水风”的“风”)像刀子一样来拆解身上的经脉，这些经脉在断绝的时候，如果平时都是习惯性的清凉安乐的无热恼，到那时就心无怖畏。因为是清净、安然地接受一切，所以便不会产生恶劣的果报。这样的人如同深秋寂静夜晚的当空皓月，既能给予众生清凉安乐，也能独自享受美好的人生。

忍相谓不恚——

忍辱的体相，是心中不单不起刹那的嗔恚恶念，而且还能大慈悯念众生，泰然自若地安忍一切难忍之事。这难忍事包括生命、财物以及积累的功德受到损失。其实，很多世间争执是因为大众都看到好处才去争的，包括修行中的好、功德里的好。如果去争执，便没有忍辱了，也不能接受难忍之事，这样当然就没有善根了。

精进性无罪——

精进是以强烈的欢喜心希求不杂过咎的一切善法，没有自性的过失(性罪)，也没有佛禁止的过失(遮罪)。《慈恩弥勒上生经》云：“精为纯精，无恶杂故；进为精进，不懈怠故。”

“精”是没有恶的过咎因缘掺杂进来，“进”是努力进步，没有懈怠的杂染。

精进乃是成就一切善法的根本，如果切实去行持，则能速获微妙菩提果。如此摄持种种无咎善法，以勇悍为性，以善业为缘，其自性必定是没有罪苦的，乃至迅速获得菩提妙果。这是精进度的自相。

律藏中说：“一切诸善法，乃至阿耨多罗三藐三菩提，皆从精进不放逸而生。”

静虑相能摄——

“能摄”是指能摄取出世间无漏的一切善业功德，于善的所缘、心一境性。“摄”有两种含义：

第一是摄持自心，令狂乱之心不外驰，止息宁静，寂然安住，犹如明镜。如果是获得明净的静定之心，智慧的力量自然就产生了。

第二是摄持一切善法。因为静虑有凝聚的力用，所以能使所造的一切善法功德毫不散失。经典曾经这样说：“禅为守智藏，功德之福田。”

禅定这种摄持力量就像是一位守护智慧大宝藏的人，它使功德和福田不停地增长。

静虑也称为“禅定”，它的自相是能摄取、能摄持。

般若相无着——

也就是说，通达胜义本性的能知的心识不耽着任何的事相，于寂灭涅盘也不执着。于一切法不执着的缘故，便具备了般若波罗蜜多。佛经云：“般若波罗蜜，譬如大火焰，四边不可取，无取亦不取，一切取已舍，是名不可取。”

这便是般若波罗蜜多。

道法自相之十二门禅、三十七觉支

了解以上的六度自相后，进而通达四种静虑。

四静虑无量，及余无色定，

正觉说彼等，自相为无嗔。

这是解说十二门禅的自相。色界的四静虑、四无量心，以及其余的四无色定，佛说：这些自相的根本是“无嗔恚”。“无嗔”是他们的根本自相，任何一种静虑都要有基础——不嗔恚。只有依靠平静、没有动摇的心境，才能出现十二门禅境的功德。

靖息一切心虑，称为“静虑”。若能让心虑静息下来，依此功德，暂时而言是生人天善趣；长久而言，是获得各种等持、等至的功德。《俱舍论》中说：

上二不行嗔。

三界中，上面的两界是色界与无色界，下面是欲界。要想进入上面两界，便要有一个基础——心不动嗔。心常常动嗔，只能勉强在人间(恐怕还不保)。所以称作“上二不行嗔”，心不动嗔才能顺利转生到色界与无色界中。如果不除去嗔恨之心，初禅静虑当然是获证不了，也不能上生天界。而如果有无嗔的心态，自然可以获得相应的四无量心。

所以佛曾经亲口说：“无嗔”是禅定的法相。

三十七觉分，自相能出离。

具体到四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分和八正道分，这三十七个部分中的每一个章节，自相皆为“能出离”、“出离生死轮回”。

所以我们常说，三十七道品所锻炼培养的就是出离心。世间原本以分别心及烦恼执着而显现轮回，如果缺乏对世间的出离心，学习佛法很难进展。获得进展表现在哪里？就是对于烦恼世间的出离之心。

当然，世间也有快乐的地方，但是三十七道品培养我们生起的都是出离心。大乘佛子在五道十地中，必须圆满地修持三十七觉分，因为成佛的根本“法”，说到底还是要出离轮回，否则，不得涅盘果位。

获得涅盘果位，所需要的基本心理因素还是以出离为主。虽然大乘佛法也提倡利益世间或随许世俗，但其总因还是以出离心为主线。如果不具备出离心这个基础，对于人无我空性是无法直接获证的。

就此点而言，无论修证人无我空性还是法无我空性，三十七觉分所具备的出离自相是所有佛弟子都必备的。否则，(不具备这样一个自相)是违背根本三皈依的。

道法自相之三解脱
空由无所得，远离为自相，
无相为寂灭，第三相谓苦，
无痴八解脱，相谓能解脱。

这一颂所表达的是三解脱门与八解脱门的真实自相。三解脱门是：空解脱门、无相解脱门、无愿解脱门。这三种解脱已涵盖六、七、八三地的菩提道及其果位。

首先是“空”的解脱。虽然第六地所学的是人无我空性与法无我空性，但这个“空”的自相究竟指什么？“空”的自相实际是“远离”。第七地所修行方便度的自相实际是“无相”，或称为“寂灭”。第八地称为“愿解脱”。“愿解脱”也可称为“无作解脱”、“无愿解脱”，它的自相是“苦”和“无痴”(了知三界苦、没有颠倒执乐的愚痴)。八解脱以“能解脱”等至的障碍为相。

具体来说，空解脱门是由无所得、无能得，而不被分别垢染所污，所以能远离世间的一切执着，以“远离”为自相，它的特点是“能远离”。之前希求解脱果位，到第六地的时候解脱果位已然现前，他已经脱离对于世间的种种纠缠。所以，第六地能清晰地通达空解脱的自相，就是远离。他已经获得这个成果。

“空解脱门”是第六地的法门，“无相解脱门”是第七地的法门。“无相解脱门”有时称为“方便度”。因为相不可得，才能寂灭对于各种行相与各类事体的执着，因此以“寂灭”为自相。而无相解脱门的菩萨进入第七地以后具备无量的方便，有多样的方便智慧。

“无愿解脱”是第八地菩萨获证的解脱。八地菩萨获证的这个解脱，因是什么？因是菩萨成就正观一切世间诸行都是“苦”，最后获得没有动相的“寂静相”。

获证空解脱门的六地菩萨与之前的菩萨相比，最大区别是亲证了灭定。就是前面所说的，使用真如影像反复观察，由假入真，最后获得究竟的真如。第六地的时候，获得了作意便能进入灭定的空解脱。通过作意，由“假”的真如影像进入“真”的真如。以“假”的真如影像摆脱了假的真如，所以说是“能远离”，由假入真了。

七地菩萨不仅能由假入真，还能刹那刹那进入。六地菩萨需要做长时间的加行准备，七地菩萨不需要。七地菩萨进入灭定，哪怕是在散乱心的时候，念头一起立时就能进入。

八地菩萨更洒脱，在灭定中修行的时间渐渐加长，最后出现什么成果？他没有定外的境界了。

入定与出定都在灭定中，定外的所知外境彻底清净了。所以八地菩萨称作“无愿解脱”。为什么说“无愿”？以前度众生的所有愿望都圆满了，没有愿了，譬如有人解释为“若知一切法无相，不于三界有所愿求”，或“谓正观诸行为苦，激起真实出离心，更不希愿三有盛事”。

比如度众生的时候，如果有人要拜八地菩萨为师，拜师需有拜师礼，他想：“我人贫穷，怎能得到供养师父的财物呢？”正苦恼时，八地菩萨便已知道，为接引弟子进入师门，菩萨化现一箱黄金出现在弟子足下。看到黄金，提起来就直奔师父所在，往师父面前一摆。师父说：“好，我收你了。”实际是师父摄受的。

这便称作“无愿解脱”。如果需要这样去摄受弟子，那么他所需要的这件事就能成办。这些希望的理想境界和能力，凭他一己之力都能办到。他已经到了世间所有外境都寂灭的地步，还有什么办不到的呢？所以当他任何事都能办到，任何愿望都能圆满的时候，便称作“无愿”。

“无愿”并不是放弃了愿望，而是愿望都办到了。愿望都办到后，他每天挂在嘴上的不是愿望了，而是“无愿”。不像我们，整天说“发愿”。发愿可能有个毛病——愿不一定都办到了，但无愿解脱的菩萨连一切外境都没有了，他即使出定也还是在定中。也就是说，他的所知境界和能知的心一直都在灭定的状态中。他观世间众生所有的来和去、成功和失败、是非和荣辱的一切诸行都是苦，所以他从苦里解脱了出来。

这便是所说的三种解脱门的自相：空的自相是“能远离”，无相的自相是“寂灭”，无愿的自相是“苦”和“无痴”。

道法自相之八解脱

下面是“八解脱”，能从等至障中得解脱，所以自相是“能解脱”。

表40-1 等持等至道

表40-1 等持等至道

“等持”和“等至”，这两个词以前作过对比。等持是因，等至为果。

“等持”是梵语“三摩地”的意译，意思是心安住于一境而平等维持。平等地保持心，所以说“等持”。我们修行禅定的时候称为“等持”的修行，即是止观的双方面进行平衡地修行。等持是因，是我们正在向前进步的过程。

“等至”是梵语“三摩钵底”的意译，是说在定中，身心平等安和，所以说“等”，定能使得达至此一平等位，所以说“等至”。等至是唯定非散，而等持则通于定、散二心。等至是已经达到结果，以解脱为相。而在等至的果位状态下，八解脱的自相就是“能解脱”。

具体来说，八解脱门是以下八种：

内有色想观外色解脱，这是第一个解脱门。

八解脱门是贯穿于六、七、八地的，六、七、八地的菩萨都修这八种解脱之门。“内有色想观外色解脱”(或译为“内有色想观外色空”)是什么意思？就是以内在的有“我”存在的这样一个有想心来观察外色，直到外色获得解脱为止。这虽然是解脱，但只是解脱的一部分，还没有解脱内在的空，只是解脱了外在的各种色、各种物质。就像前面所说的，我们看看外面的门，门呈现了它本然的空性，这就是外色解脱。

内无色想观外色解脱，这是第二个解脱门。

与第一个观外色解脱的区别在哪儿？在于内无色想，前面是有色想，第二个是内里已经没有色想。

清净的解脱门，这是第三个解脱门。

从不净观到清净的观，在修行过程中系念着各种清净的正观之心。随其所观的种种色，眼前展现种种清净炽盛的光耀。此时，全体光明慢慢浸透内外身心，周身充满喜乐，而充满了这些喜乐是“以身作证”。与佛陀“心灭身证”不同，这里证得的结果是以色身来作证的。我们的身体就像前面所说的“灌满蜜汁”一样欢喜。由于断尽五欲之心，因此所缘清净，称为“清净的解脱门”。

空无边处解脱，这是第四个解脱门。

空无边处的解脱，得到的是无色界中的禅定。舍弃色界的各种行相，在所知外境中是没有颜色的，没有色彩、没有形状，生命也没有形态，完全专注在无量的虚空中。一个人睁开眼睛，也与他在禅境中一样，都是看不尽的虚空，了解的是一片无量无边的虚空。专注于这片虚空，如同专注《楞严经》所说的“犹如片云点太清里”，没有任何分别念而得到解脱，这是第四种空无边处解脱，无边的空。

识无边处解脱，这是第五个解脱门。

舍弃了空无边处对外面空境的专注，仅仅缘于识，开始关注识，在识中念系自己内心常常生起的苦、空、无常、无我的观念。舍弃内心以往的观念，得到内心当下的解脱，称作“识无边处解脱”。侧重于内在的对于识的解脱。

无所有处解脱，这是第六个解脱门。

无所有处的解脱是离开识、离开空，一切都无所有。不关注内在的识，也不关注外在的空，厌弃对于苦、空、无常、无我的观行之心，连这样一个心念也厌弃，也都彻底放弃了，只专注于

一切都无所有。

非想非非想处解脱，这是第七个解脱门。

弃舍无所有处，比刚才还要更进一步——只是将心关注在非想非非想处。

很熟悉的一句话是：“你这人啊！完全是痴心妄想、想入非非。”“想入非非”就是“非想非非想处”的境界。“想入非非”是中华文化受到佛教影响之后，打造出的一个相似词汇，即是：你的想法进入了非想非非想处天。

非想非非想处天没有直接心识的念头，也不是否定心识的念头，是在完全没有能取、所取的有情的心念状态下的一种天人境界。在此境界中，自己自然地舍弃苦、空、无常、无我的平常心态，几乎察觉不到任何心的痕迹。

如果有位已证果的人，对非想非非想处解脱者作一观察，看不到他的心迹——发现不了他在心中会想什么。但他很可能发现外人在观察他，因为他心很清净，非常非常的微细，极为轻和，极为清净。

通常形容一个人想什么事都想得太美，太理想化，会说他“想入非非”，其实“想入非非”出自“非想非非想处解脱”，此解脱是八解脱门中的第七种。这一解脱门是值得羡慕的。

灭尽受想解脱，这是第八个解脱门。

前面提过，灭受想解脱在八解脱门中是最高的解脱门。其实四果阿罗汉也能进入灭受想定，但这里说的是大乘的灭受想解脱。

很多智者将受和想直接鄙斥为生死大患，说：“我生有大患者，唯我有受想。”认为受和想是生死的根源。所以受和想也就成了很多大师对治生死的着力点。他们认为生起分别、散乱念头的因，都是由于受想的存在，所以他们用正定的力量灭尽一切迷乱的受和想。因为灭尽受想，进入一种相似的涅盘大乐境界。由于灭尽了受想的麻烦，所以名字称作“灭受想定”，灭受想定的这一解脱也是由此得来。

灭受想这种解脱是八解脱门中的一种，它所指的最高境界可以达到第八地，得到第八地菩萨的证悟。

八地菩萨与四果罗汉之区别

所以，八地菩萨是完整地走过三解脱门和八解脱门两种解脱门的修行者。修行这件事，八地菩萨以后的境遇不是凡夫所能构想的，因为一切都与凡夫现见不同了。

常情所理解的世间、所讨论的外境问题，八地菩萨已经没有了。他的一切都在灭定中，无论出定和灭定都一样。三解脱和八解脱成为他的过去，所以八地菩萨常有令人费解的行为：世间既然寂灭，自己还是归入寂灭吧！他便一直处在灭定的状态中，就像四果阿罗汉一样。

八地菩萨证悟的灭定与四果阿罗汉有没有区别？还是有区别的：四果阿罗汉的灭定是受佛呵斥；八地菩萨在灭定中，佛不是呵斥他，而是劝他出灭定。他们的灭定状态有点类似，都是不起受想。但四果阿罗汉的灭定属于有余依涅盘，对于所知外境的理解不透彻，所以说他没有圆满修法无我。在四果的时候，对于大乘法要仍然有不理解的地方，而八地菩萨对大乘法足够理解。

一个不够理解，一个够理解，都进入灭定了，这时佛分头解决两方面的问题，便直接进入他们的灭定状态。灭定不会有六根的现行，也不会有现前的心迹，心的念头怎么动，我们都找不到一个端倪。怎么办？佛直接进入灭定的定境中。佛对于四果阿罗汉的态度比较强烈，示现在他们的定境中呵斥：“你这个焦芽败种，长时间地在灭定中，过一万劫也得不到真正的佛果！你现在所需要的是直接往生净土。”

阿罗汉接受呵斥后，便直接往生佛的净土。因为以前对于所知的众多习气没有断尽，对大乘佛法不够了解，所以往生净土后，他再也不是“我只修小乘法”，而是一心一意学大乘；也不需要只提三十七道品，着力修契六度万行。以六度万行的大乘佛法因缘，迅速获证圆满的法无我空性，直接进升到八地菩萨的证悟水平。

而八地菩萨在灭定中是受到佛的劝请。佛劝请八地菩萨时说：“这样长时间处在灭定中，会延误众多度众生的因缘，你需要马上出灭定来到世间，示现佛、法、僧三宝的形象度化众生。”因为有无愿解脱，所以八地菩萨度化众生具备无量方便。更多的时候，八地菩萨是示现成为圆满的三宝形象度化众生。比如，示现为释迦牟尼佛和其他佛的形象，来到人间组建僧团，弘扬大乘佛法。

八地菩萨度众生的因缘，与世间的，包括八地以下菩萨的因缘都不一样。他们的内心观世间一切是苦，但没有种种苦相，他们在世间度众生的时候没有世间现相。

我们所了解的世间，或者说色法、四大的形象，或者一切空寂的外境形象，八地菩萨都没有。他们的入定相和出定相完全一样，任运趣证佛果。所以八地菩萨度脱众生是最不可思议的，乃至于我们祈求观音菩萨时，八地菩萨会化现为观音菩萨身，来向我们说观音菩萨的法。

有人问：“八地菩萨哪有那么高级的智慧？如果我们是求佛来解决问题，而他化现了，但达不到佛的水平，怎么能运用佛的智慧解决我们的问题呢？”这点不用担心，毕竟八地菩萨离佛更近，他们转借和示现佛的因缘的能力比我们强。他们只会让我们更有信心，不会让我们觉得“这不像佛”。

八地以后不用修道

四果阿罗汉和八地菩萨在灭定中分别受到佛陀呵斥及劝请，从道法自相的阶段来看，显示他们只是修行了一个阶段。而《入中论》对于道法自相，月称论师只说到了三解脱和八解脱，也就是说，月称论师所解释“道”的最高成就，到八地也就结束了。

为什么要结束？月称论师理论体系中有一个主张，就是关于八地菩萨的功用问题。八地菩萨的无愿解脱包括一个重要特徵，就是不再作加行功用。也可以简单说，他不再修行了。我们不要吃惊，因为不修行是八地菩萨必然产生的结果。

八地之前的所有加行功用积累到第八地时，已经不需要再作加行功用，他必须要停下来。如果不停止加行，继续向前精进地推动，他的受想就灭不了；不灭受想，就无法进入灭受想定；不进入灭受想定，就舍离不掉世间的所见。

停止加行功用，从第六地便慢慢开始了：第六地的加行功用已不像前五地那么拼命，因为可以进入灭定；第七地是随念就能进入灭定；第八地只有灭定。只有灭定时，所有加行功用便都停止了。

后面颂词说：“如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。”就像陶师制作泥瓶，等到后来推动的力量停止，但机轮还在旋转，惯性旋转力量成为瓶子的因。而之前的加行功用，成为八地菩萨成佛的因。八地菩萨在向后两地过程中是“不修行(不作加行用功)”的，成佛之因完全仗着前面加行的势力。

对于道法自相，月称论师说到八地为止真的很合理。因为已经没有所谓“道”了，已经停了“道”，“道”的自相这里便结束了。除了三解脱门、八解脱门以外，后面实在并非继续作修道，完全是在享受各种不同的果位。

其实，若是利根的菩萨，证得初地果位的七天之内便可证入十地。我们从初地到八地的漫长学习过程，对很多菩萨来说就是几天的事。为什么学这么长时间？是因为我们自己复杂。

果法自相之十力

经说善抉择，是十力法相；

十力的本性(自相)是什么？佛在经教中说是“善抉择”。

这已不是道法自相中的名相了，十力在果法自相中。

十力、四无畏、十八不共法，这些果有前后的次第。

十力是菩萨和佛都有的果，十八不共法是佛才有的果。所以先讲十力。为什么说十力是“善抉择”？因为诸佛如来的十力都由智慧产生，而智慧来源于见道与修道中的善巧抉择。前面善巧抉择为因，后面获得十力为果，十力与上面的“善抉择”便形成了因果关系。后面获得十力的力量与成果，直接特性就是善巧抉择。

佛曾在经教中说：

善能抉择诸法者，是十力本性。

由于善抉择诸境无碍而转，这称为“力”。因为善巧抉择便免除了境界中的障碍。没有境界中的障碍有两种情况：一种是心随境转，一种是境随心转。

过去的经论中说：

心能转境，即同如来。

使境随心转，抉择无障碍，这是一种奇妙的力量。包括后面佛所形成的各种神通以及各种变化，将大地捏瘪搓圆，碎为微尘撒向虚空，这些都是力量，其起因皆为善巧抉择。

具足果法自相的善抉择能力，遣除世间一切道的违品、障碍，获得阿耨多罗三藐三菩提，诸佛的十力功德便圆满地证悟。

到佛地再详细说明十力。其实十力这一功德，从菩萨的时候便开始具备了，所以十力的功德不光佛有，大菩萨也能有一部分。

果法自相之四无畏

大师四无畏，本性为坚定。

佛具备四种无畏的功德，四无畏的本性是“坚定”。

哪四种无畏呢？

第一种，自称“于一切所知成正等觉”。

没人敢这么说，只有释迦牟尼佛敢。为什么无畏？因为没有障碍。佛这么说，没人能提出辩驳的意见。

就像玄奘大师当年将“真唯识量”挂在城门口一样，那也是一种“无畏”。那是道理上的无畏，而释迦牟尼佛则说“一切所知我都成正等觉”，说这话的时候没有任何人能提出反驳意见。
这是第一种无畏，只有佛才能具备。
第二种无畏，自称“我已经灭尽诸漏的习气”。

包括所知障的诸漏、烦恼障的诸漏，还包括八地以后的种种习气种子，一切诸漏都已灭尽。直接像这样去自称，没有一个人能提出反驳的意见。
第三种无畏，自称“我说贪等(贪、嗔、痴等)是障碍解脱之法”。

这是对于解脱之法的决定说。佛说“我说贪嗔痴等是障碍解脱之法”，没有任何人能反驳。没有人说“贪的烦恼不会障碍解脱，贪有助解脱”，说这句话在佛面前站不住脚。
第四种无畏，自称“我说勤修地道(勤修十地的正道)可以灭尽诸苦”。

这是对大乘法的确认。佛直接确定大乘法的真理性质，没有任何众生能给予反驳。如《大智度论》卷二十五云：

佛作诚言：我所说圣道能出世间，随是道能尽诸苦。若有沙门、婆罗门，若天、若魔、若梵、若复余众，如实言行是道不能出世间，不能尽苦，乃至不见是微畏相。以是故，我得安隐，得无所畏，安住圣主处，如牛王，在大众中师子吼，能转梵轮，诸沙门、婆罗门，若天、若魔、若梵、若复余众，实不能转，四无畏也。
《大毗婆沙论》对于第四种无畏的诠释是：

说出道无畏。如契经说：我为弟子说能出道，修必出苦。若有世间沙门、梵志、天、魔、梵等依法立难，或令忆念修如是道不能出苦，无有是处。设当有者，我于是事正见无由。故得安隐无怖无畏，自称我处大仙尊位，于大众中正师子吼，转大梵轮，一切世间沙门梵志、天、魔、梵等所不能转。

佛无论是住世还是示现无常，随时随地都有可能进行四种无畏的言说。而且自称勤修十地、勤修诸道的功德能灭尽诸苦，没有任何外道、小乘人士能给予辩驳。所以佛在人天大众中作这样的宣称，没有任何人能责难。佛无所畏惧，非常安稳，坚定不移。
《大智度论》中说：
佛作诚言：我是一切正智人……我一切漏已尽……我说障法……我所说圣道能出世间……
其实这就是上面的四种道理，是佛的决定说。
《俱舍论自释》中，世亲菩萨说：

佛四无畏，如经广说(佛的四种无畏，在经典里面广泛说明)：一正等觉无畏，二漏永尽无畏，三说障法无畏(我说贪嗔痴等为障碍法，无畏)，四说出道无畏(我说十地五道诸大乘法使众生出离，无畏)。

这是佛直接宣说的四种无畏，也只有到了佛这种证悟，才敢真正说这样的四种道理，这也是世间有史以来最决定性的真理。
果法自相之四无碍解
四无碍解相，谓辩等无竭。

佛还有一个“四”的功德，称作“四无碍解”。在其他经典中，“四无碍解”有时也称为“四无碍智”或“四无碍辩”。四无碍解是佛关于辩才的功德，自相是“无竭”。佛具备四种无碍解的殊胜功德，辩才能到什么程度呢？辩才妙音永不枯竭，如同大江，滔滔无尽。
四无碍解有四种：
第一种是法无碍解。
对佛法的种种名相、言句、义理等无余地进行诠释，毫无障碍，这是法无碍解。
第二种是义无碍解。

于万有诸法所诠释的义理，能毫无滞碍地去了解，并解析给众生。如同《大智度论》中所说：

湿相水，热相火，动相风，心相思等一切无我相，诸如总相、别相，分别诸法亦皆如是，是名义无碍智。
分别诸法全部都能清晰明了，令义理没有任何障碍，这是佛义无碍解的智慧。
第三种是辞无碍解。

辞无碍解是说，在解释法理的时候，口齿清晰，语言非常流利，言辞梳理毫不迟疑，能自在运用各种方言以及六趣中的各类语言，为众生说法，让众生得到他们所应该得到的各种解释。
佛经说：
诸趣有情语言异，一时纷纭祈问佛，刹那了知诸心声，法语一句随类解。

有一回，佛在说法时，各个地方来的众生多种多样，而且各种人有各种心态、各种烦恼、各种顾虑，各类有情的语言也千差万别。一时之间，这些千差万别的众生都来向佛提问，而佛在大家纷纷提问的同时，已经了解大家的心声，一句话就都解决了。佛能以众生各类的语言，一句话而随类解决众生的问题。《维摩诘经》中说：
佛以一音演说法，众生随类各得解。

最为巧妙的是，佛在回答的时候——当时的记录是这样——有离佛只有8米、10米远的人，有离佛有8公里、10公里远的人，还有离佛80公里、800公里远的人，佛说法的时候，大家在忆念，或者是默默地向佛祈祷，提出心中的疑惑。佛所说的法，各人听了各人都得到不同的解决，而且所做出的解决方案准确无误，真的将大家心里最需要解决的问题解决掉了。

解决问题的智慧各有层次：一个问题提出来，有指引他走向初果证悟的回答方式，有指引他直接趣向于八地菩萨的证悟路径，也有直接为他指向佛果的回答方案。释迦牟尼佛给予众生的答案，都能让众生在现有水平中，以最迅速的方式获证佛果。

佛的说法，还不仅仅是要解决人类的问题。《大智度论》说：

以语言说名字义，种种庄严语言，随其所应能令其得解，所谓天语、龙语等。

我们且不说佛的说法，阿姜曼尊者在说法的时候，就会有很多天众、龙众、鬼神等众来听。听法大众中，有很多人不理解：“尊者啊，您有些话我已经听过一次啦！”还有的人就在底下议论：“今天说这个，明天也说这个，后天也说这个，老尊者可能记性不太好了吧？”尊者就特别严肃地告诉他：“你怎么能这样？这里还有其他法众正在听闻。”

佛的水平更高：虽然天众、龙众都来了，但是佛以一音演说法，众生都能随类得解。《华严经》中说：

天龙夜叉鸠般荼，乃至人与非人等，所有一切众生语，悉以诸音而说法。

第四种是辩(乐说)无碍解。

辩无碍解的意思是，依靠前三种无碍解的辩才智慧，能自在、没有任何滞碍地为众生演说法义，所说的法义又能向下作无尽开演。

比如，前次说出一个字，而因为这个字的微妙含义，又能由此演说众多的法要。《华严经》云：

佛演一妙音，周闻十方刹，众音悉具足，法雨皆充遍。一切言辞海，一切随类音，一切佛刹中，转于净法轮。

说的就是四无碍解相。

这便是四无碍解的自相：辩解无竭，辨析的智慧没有竭尽的时候。

果法自相之四无量心

与众生利益，是名为大慈。

救护诸苦恼，则是大悲心。

喜相谓极喜。舍相名无杂。

这是说佛慈、悲、喜、舍四无量心的自相。“极喜”是见众生快乐而最极随喜，“无杂”是不杂贪嗔痴烦恼，即便是刀割、香涂，也不会产生嗔、爱之心。往下看四无量心的自相：

赐给众生安乐和利益，这是大慈心之相。坚忍不拔地救护一切苦恼众生，这是大悲之相。

我们常说“慈能予乐，悲能拔苦”就是这个意思。慈，是直接地、不停止地给众生以安乐和利益；悲，是能无止境地拔除众生的苦难。

比如有人掉到水井里，另外一个人将落水者从井里拉起来，他的发心是慈心还是悲心呢？从行动上说应该是悲心。慈和悲各自的自相不同：慈能持续不断地给予安乐；悲能坚忍不拔地去除众生的苦难。

喜的自相是看到众生安乐，而最极随喜。舍的自相是没有任何烦杂之心，没有杂染之念。

有一个舍的譬喻。假如一位乞丐来向我们要钱、讨吃的或资生用品，如果是修慈，可以给予他安乐，但如果只修慈而不修舍心，可能会带来烦恼——其实只要一出这个课堂，我们就容易遇到烦恼。有居士就说：“你看那个乞丐，他是装的，是有组织的，是丐帮的，给多少钱都不满足，没有感恩之心！”这时候，我们的慈如果缺乏修舍心的涵养便会有烦恼：“给了他钱，怎么一点回报都没有？他没一点感恩之心！”

如果同时有舍心的修养，就没这个问题。舍心是什么？是即使施舍，也不会夹杂贪嗔。不仅没有夹杂，即使在施舍之后，别人用刀割、香涂种种的因缘来让自己遭遇，嗔、爱之心也不会生起来。

所以舍心往往成为成办慈、悲、喜心的基础条件。《清净道论》中曾提过舍心的价值。我们想要圆满地修养慈、悲、喜三种心，多数都要以舍心为起点、基础。佛是慈、悲、喜三种心都已圆满成就。

本讲的颂词部分讲到这里，下讲继续学习“自相空”部分的颂词。

观修人无我空性之诀窍

第六地学完后，最重要的是要对两种无我的实修方式有所了解。在前面的学习过程中，其实提到过两种无我的实修，但一直到现在，我们的应用可能都还是有问题的。

还是来了解一下，人无我空性与法无我空性的实际观修方法。这是至关重要的观修法门，平时

最好能在生活中常常运用。
　　首先是人无我的观修法门。

我们每天从早到晚的生活作息，是顺应着宇宙每天的生、住、坏、灭的过程来运转的。因而可以有一个助行：

早晨的时候，要观想：我们又出生了，就像新生的小孩一样，一个新的生命又开始了。用这种思维和想象，来刷新以前淤积下来的烦恼。
　　到中午的时候，要观想：自己是一个日照中天的人，是一个正当中年的人。

到晚上的时候，一定要有一个临近无常的观念：自己是一个临近死亡的人，已经要进入另外一期的生命。
　　由这样的观想，使心态与时光的流转事实之间，产生时常彼此相应的良性习惯。

进入人无我的正观时，要作的观察是什么？就像一个人在黄昏的时候，将绳子看成了蛇。这当然是一个错误的看法，但它有一个幻觉作用：以绳子为蛇，产生恐惧感。我们到处摸索和观察，虽然观察得很多，但仍然看不清绳子。

观察自身的五蕴也是如此。我们平时所理解的“我”是什么？能准确描绘出五蕴的色、受、想、行、识这几个部分吗？其实也是个大概的朦胧了解。这种了解与在朦胧的光线下将绳子误以为蛇是一样的过程。

从根本上来讲，五蕴就像绳子，将绳子执着为蛇就像将五蕴执着为我，同样的迷惑。在黄昏的时候，这个迷惑是由无明引起的。

对这种迷惑，需要将其直接照亮。就像突然一开灯，见到绳子，蛇的恐惧感就没有了。实际上，当人无我的空性部分有了展现的时候，对五蕴的模糊理解马上就转化了，成为一片光明的心地。

这是直接修习人无我、获得人无我空性的办法，是很直观地进行认证的方法。人无我空性的修行方法不拐弯，非常直接、简单，就是直观地确认：我的这个五蕴是假的。
　　这个修法还不圆满，下面进一步，要进入法无我空性的修行。
　　观念念即住，觉妄妄皆真

法无我空性决定性的加行力量，来源于平常生活的六度。用多大力量去推动平常生活的六度，观修法无我空性的时候就有多大的推动力量。

坐下来以后，要了解一件事：基、道、果三种涅盘都是以空性为核心的。比如，所推动的六度实际是道的基础，道的基础是空性；广大行(所有的行为)是行的空性；抉择甚深的见解，见解的本质也是空性；作为佛弟子，能坚持的高尚品格，以及学习高尚品格的决心，其实目标也是空性。空性决定一切方向。

所以，最终的布施、持戒、忍辱……了解了各种自相，都归纳到空性中。空性成为唯一的归宿。这里要将各种力量都集中到空性上来。

有机会来打坐的时候，我们就坐下来，什么都不要执着。既然以空性为最终的焦点，那坐下来后就不要执着身内，也不要执着身外的世界，既然要修行就一切放下。

眼睛顺着鼻端看它下面一尺二寸的地方，内心忆持前面熏习的空性道理，完全不要去执着它。有出息、入息的过程，分别念头有时候可能会动起来。但是没有严重分别念头的时候，主要还是眼睛顺着鼻端看前面。

一尺二寸的地方是要把住的关键点。眼光不能放太远，也不要收太近，收得太近会有些上火，放得太远又会产生沉没。

坐了一段时间，会有杂念生起来，杂念生起时是修行的最关键点。平时用功的时候杂念无数次地生起，我们都没有对治的办法，基本只是念起就随它起，念灭就随它灭。但实际上关键就在这。

倓虚老和尚有本书称作《影尘回忆录》，虚云老和尚还题写了书名，里面有段倓虚老和尚自己用功的过程：

在观宗讲寺的时候，谛闲老法师让他们修行禅观。大家都刻苦观修。有一天，倓虚老和尚向老法师汇报自己的用功方法，“最初坐时妄想直起，抑制也抑制不住；后来不抑制它，反而用观照力来观它，观看妄想究竟从何处起，这样一观，妄想就没了，没了又起，起来再观”，老法师予以认可。后来有次倓虚老和尚坐得很恬适、很如法，在进行观修的时候，念头刚刚一起，他突然找到了切入点，便作了一副对联：
　　观念念即住，觉妄妄皆真。
　　这，是相应法性实际的一个契机。

这个公案的原理在哪？

在正观前面一尺二寸的时候，念头会冒起来。没冒之前，我们不要动念，也不要怎么去用心。等它冒起来以后，你再用心也就没有用了。最重要的是去了解我们的念头刚刚要生起的时候，不管是正念还是杂念，念头刚刚生起的时候，你一定要返观。

注意：这是应用动机意识(返观)顺应习执方向(念头)而显契真如的关键。当第一个念头刚刚要生起的时候，我们要返观自己头后面的这一片空性。有一个方位的问题：头的后面。

这个时候不要去看前面一尺二寸了，我们可以抬眼平视。抬眼平视好像是面朝前方，但注意力都在头后面的这一片空性。这是实在没有办法，要给大家说下“方位”可以对我们念头起到的指导作用。

念头将生未生之际，这一个正观就称作“正观空性”。“观念念即住，觉妄妄皆真”，这个“觉”就是念头刚起时这样的一个“觉”。如果抓住了，我们一生要办的事也就都办了；如果没抓住，可能还需要反复练习；如果能咬住一个尾巴，也好、也就够了，我们就换一种心情说话了。

第四十一讲 实修需方便，道理有归宿

果法自相之十八不共法——唯佛乃具的功德

许佛不共法，共有十八种，

由彼不可夺，不夺为自相。

佛的不共法总共有十八种，这些不共法是佛陀唯一与菩萨、二乘人和众生都不同的，只有亲证佛果才能获得。即便灌顶位菩萨已经安住于金刚喻定，也不可能获得这十八不共法。在众多经典中，将十八不共法描述成“不可引夺”。不被其他修行证果的智慧所引夺，别人不可以同样去学习，也不可能改变它、影响它。

“引夺”，乃是用一种相似的力量或类似你习惯的方式，将直接目标或状态改变掉。“不可引夺”是证悟佛果的人，所内证十八不共法的特性，也是其自相。这一自相与一般法的自相不同，可以说是有特质的长处所在，丝毫不被他人影响。这十八不共法，其中每一种法的特性都是“不可被引夺”。“不可夺”成为十八不共法的自相。

佛经中说：

善现，始从如来，证得无上正等正觉，终至无依入般涅盘。于中如来，常无误失，无卒暴音，无忘失念，无不定心，无种种想，无不择舍。志欲无退，精进无退，忆念无退，等持无退，般若无退，解脱无退。一切身业智为前导随智而转，一切语业智为前导随智而转，一切意业智为前导随智而转。若知若见于过去世无着无碍，若知若见于未来世无着无碍，若知若见于现在世无着无碍。

十八种不共法：

1.身无失。

佛有法报化三身。这三身中，因为法身是清净无自相的，所以法身果位乃由受用身去证得，即由报身证得法身果位。法身这一身相与普通色法不一样，永远没有被改变的可能，是“以法为身”，所以称为“法身”。十八不共法这些“法”，就是佛的身相。

佛的色身形象，只是给未来众生、该要度的众生的受用之身。受用身有报身、化身两种，都能度化众生，给众生受用。

就佛自己的真实身相而言，遗漏、改变、被改变、增、减、作、被作等可能性都没有，所以是“身无失”。

2.口无失。

口无失是随着身无失的一个自然功德。因为身无失，语业自然没有过失之处。佛在因地就曾经于三大阿僧只劫中严持各种净戒与禅定，所以当然是善知进退，身口寂静无失，不会出现“该进的时候不进、不该进的时候进”这种过失。

3.念无失。

念的“无失”，是因为禅定摄持各种心念。长时修习四念处等加行，使得一切意业皆已完全随顺智慧，已然没有不随顺智慧的单独意业，所以是“念无失”。故云：

念无失：谓佛善修甚深禅定，或于长夜善修四念处行，或一切意业随智慧行，对已过久远之善法等均能忆持不忘，故为念无失。

同时，也能有总持功德。“总持”就是见到的、听到的、知道的这些思维以及知识都不会忘失，所以是“念无失”。

4.没有异想。

就像太阳普照大地，佛毫无偏倚地平等关照所有众生。对佛来说，绝无厚此而薄彼的亲疏之别。

5.没有不定心。

佛已经彻底没有不定心了。“定”是一心而不乱，“不定”是心有散乱。佛已现见一切诸法都是寂然而无动相的，心就像澄静的水一样寂静一如、清澈透底，没有丝毫波动。只有心浮气躁才能让心动摇，就像水一样，水面上有风了，水波才会动荡。

心没有动摇，就像水面没有风在吹动，肯定只有一个寂然一如的无为境界。永嘉大师说“语默动静体安然”，从中可以了解到“无不定心”这个状态。《天问经》中，谈到不定心这个部分，说什么人才能心常不失念、常是一心？答案是，此功德唯佛一人圆满具备：

何人无过失，何人不失念，何人常一心，应作者能作，正知一切法，一切障得脱，诸功德成就，唯有佛一人。

6.没有不择舍。

佛的每种不共法都有多种含义，“不择舍”也译为“不知已舍”。佛善知度化众生的种种因缘，所以没有“不以智慧简择便舍弃众生”的问题，无“不择舍”。另外对于众生来说，有苦、乐、不苦不乐这三种感受，相互之间没有混杂，乐时无苦，苦时无乐，相互清晰明了，不互相错乱。众生由于无明愚痴，多数只能察觉痛苦和快乐的感受，对于不苦不乐的那种无记的感受，常常是不知不觉而有舍心。而佛对这些不互相错乱的感受，都能认知它们生时、住时、灭时的本性，所以说佛没有“不知已舍”心。

7.正法欲没有减损，称作“欲无减”。

人的欲望有善的、有不善的，有贪的、有嗔的，而释迦牟尼佛十八不共法中的“欲无减”，是从另外一个角度看待人的欲望。

从“法”的角度，有善的法欲，有不善的法欲。对佛陀而言，肯定没有任何染污法的欲，而善法欲是无为而本具的。有时候也将“善法欲”称为“正法欲”。在一般讲学菩提道的论书中，都将正法欲作为希求正法的第一台阶——对于善法有了学习和修行的愿望，才能获得进步。

但是，在修行过程中，比如到了六、七、八地，对一切心念看得本来寂静无生，都到这个水平上了，那么当年的善法欲有没有改变呢？从十八不共法可以知道，佛对于善法欲最后都没有任何改变。因为佛在修行过程中，一直细心地调护善法欲，他知道善法欲对于自己修行和对于众生的利乐将会是无边的。

佛在因地时夜以继日、勇猛精进地修集善法，毫无厌足之心。佛知道善法欲的重要性，所以对于这部分不仅从来不会去破坏，而且努力培养。因为有善法欲的原因，努力地培养各种功德、福报，所以善法欲没有任何减少。

对普通修行人来说，“欲”很大程度上是要经受鞭策和各种拣择的，而“欲无减”是佛特殊的不共功德。

8.精进无减。

精进无减与上面的善法欲有紧密联系。对于善法的猛烈希求，其外在行相便是精进。所以佛经说“一切法欲为根本”，善法欲是精进无减的实际推动力。

9.念无减。

因为智慧的逐步相应，使行者对于三世诸佛教法中善法的正念逐步圆满，没有任何缺减。佛的心中没有一个正法不念，所以没有任何减损，这是佛独有的“念无减”不共法。

人们常说的“八万四千法门”中，“八万四千”不是个笼统数字，不是因为很多就说“八万四千”。这是个实际数字，没有任何一个数字是空的、假的或是进行譬喻的，真的就有八万四千种法门。众生的烦恼恰好是八万四千种，一一对应。

佛陀在利生过程中，因各类众生所显现的各种烦恼(“众生无尽”便将各种烦恼表现得淋漓尽致)，所以自然会常用各种度脱烦恼的法门。因此，对于八万四千种法门念无减，常常地忆念，常常地对于众生说法，指导，救度众生，没有哪一个法门会忘失掉，没有忘失念。

“念无减”是佛陀十八不共法中的第九种，当然这种功德也与佛历世修行甚深禅定、摄持正念有极大关系，所以成佛后念过去世、现在世、未来世都通达无碍，对于八万四千种善法的法门也正忆念。

10.慧无减。

佛具备一切智，或说佛具备三世无碍的智慧，所以说是“智慧无减”。因为佛从最初的发心，乃至无量劫以来不惜一切，舍身赴死，为法而修种种苦行，无非是为了积累更大的智慧，所以对于智慧的积累一直都在增加中，没有减损的问题。而到后来当佛进一步证得诸法的空相以后，了知一切都是不生不灭、不垢不净、没有来去、无作无行，智慧更加清净稳固，更是智慧无减。

11.解脱无减。

解脱分无为和有为两种解脱。无为的解脱当然是无余地灭尽了一切的烦恼习气，但二乘圣者所灭除的烦恼和习气并不完整，他们所得到的解脱称为“有为解脱”。佛陀已经圆满地获得两种解脱，丝毫没有缺陷，二乘法的彼岸和大乘法的彼岸都是佛陀所圆满证得的，所以是“解脱无减”。

12.解脱知见无减。

这里“知见”确指智慧。佛有无量无边清净智慧，了了分明地知道一切解脱相状，所以对于应时解脱、非时解脱、慧解脱、俱解脱、坏解脱等，都称为清净的解脱。

13.一切身业随智慧行。

一切身业随智慧行，身业能圆满地随顺智慧。“身业随智慧行”至少要有一个基础，就是脱离了有为业缘在世间的业果身。如果没有脱离它，我们的身相便有不受清净智慧指引的可能性。

比如，八地以前还有业果之身，那么清净圆满的彼岸智慧，有时候就不一定能完全指引修行者的身业。而从八地开始，因为已经舍离了有为的业果之身，灭受想以后可以完全进入灭定，所以具备了殊胜的意生身。

“意生身”是什么意思？像《西游记》中孙悟空想施展神通，他在这里跟人说话，想做另外一件事情就可以拔根毫毛变出另一个孙悟空，到别处去把事办完再回来。因为作意而具备另外一个身体，就是“意生身”的功德。

因为脱离了有为的、有业的果报之身，自然便产生了意生身的功德。而且所产生的身相不只一个，八地菩萨的意生之身是用微尘数量来计算的。八地菩萨一天所做的功德，比以前诸地菩萨一两个劫甚至阿僧只劫所做的功德还大。为什么呢？因为虽然只有一天，但意识所生身度化的众生便已无量无边。

14.一切口业随智慧行。

也就是说，用一切智智的智慧，来指引口业的行为去度化众生。佛说什么话不说什么话，都是在“一切智智”这个高度的指引之下进行的。

向佛多求一下情，拉一拉关系，佛就会对我们好一些，这种情况不会出现，佛陀不会随顺众生情感的不合理要求而作抉择。

15.一切意业随智慧行。

与前面身、口二业所说的道理一样，佛的意业也是以清净的智慧为前导，随智而转。

16.智慧知过去世无碍。

常说的“宿命通”、“了知前世”，是断除一部分烦恼，了知的范围扩大了一番；而完全清净地彻知一切过去世的功德，只有佛才能具备。

若问：“既然佛已经知道所有的过去世，那是不是过去世的边际、最前面那一世，佛也知道？”对于这个问题的回答，只能用佛回答“十四无记”的方法。我们认为佛对于前世的了解是有一个边际的，所以问能不能看到边际，但假如在佛陀的智慧中，“边际”本身就是个虚幻的概念呢？

17.智慧知现在世无碍。

这种不共法是现代人常常想获得的一种能力。现代宇宙飞船飞向外星空去探索，到离地球更远的地方去考察，这些都表明人们想了解现在世距离我们更遥远的那些未知领域、未知空间到底是怎么一回事。

经典曾说过：当我们现在执实的心力有多大，我们的世界、实有的世间就会比它更大。当你飞到外星空去，你的心便能攀缘到更远的外星空，更远、更远的外星空早就已经形成。当你认为世界是实有的时候，世界就会是无边的，所以说是“无边世界，地久天长”。

真实无碍地了知现在世的一切世间外境，是佛的第十七种不共的智慧。佛为什么能了知？因为佛能了解：心和外境是同起同落、同生同灭的。当心是寂静的时候，发现一切外境只是空空如也的幻象，没有真实形象可言，所以能真实地了解现在世无碍。

18.智慧知未来世无碍。

佛对一切未来都能了知无碍。假设不了解未来世的空相而想知道未来世，根本是不可能的。现实生活中，有时候能碰到“用知道未来世的功能去卖钱”的人。事实上，如果不能了知未来世的无相如幻，是不能了解未来世即将发生什么事情的。他对于未来世看得那么实，还想将未来世变成钱，这种功能基本不可能有。

通过佛的第十八种不共法，能判断现在世间所谓的“神通”和“能力”是怎么来的。

佛具备这十八种不共法，圆满一切断证的功德，所以绝对没有任何人能对他行使丝毫的扰乱，或对他有丝毫的破坏能力，根本无法转动、改变他，无法影响他。

在十力、四无畏、四无碍解和十八不共法中，十力、四种无畏和四种无碍解，这是有学道的圣者能相似具有的，比如十地菩萨乃至四果阿罗汉，也能具备其中某些小部分的能力，但十八不

共法唯独佛才有。

这十八种不共法，作为佛弟子必须要清楚知道。在三皈依时，其中就有皈依佛，既然皈依佛，将身、口、意完全地依止在佛的足下，跟佛学，那我们就要知道佛是什么。也许十八不共法才是佛真正最特殊的地方，是所谓“以法为身”的功德。了解十八不共法，能使学人增进对于佛的全面了解。

一切种智智，现见为自相
一切种智智，现见为自相，
余智唯少分，不许名现见。

这首颂词清楚地说明：佛的一切种智，自相是“现见”。因为没有任何遗余，没有任何障碍，能清楚见到一切法的真实体相，了解一切所知法的真实本性，所以这种智慧称作“一切智智”，或称“一切种智”。圆满契证空性、通达现实一切事相并且能了知其种种差别都在平等一味的大空性中，对这些了解最彻底的只有佛，证果的佛陀才能具备这种了解能力。

《摩诃般若经》云：

一相故名一切种智，所谓一切法寂灭相。复次诸法形类相貌，名字显示说佛如实知，以是故名一切种智。

“一相”，就是通常所谓的“一元”，所谓“一元论”、“二元论”的问题。“一相”是能知相与所知相没有分别的状态。现在“一元论”的说法很笼统，没有佛的法、报、化三身诠释得这么微妙。

吉藏大师在《法华义疏》中曾说：
若是一切种智，但在于佛。
一切种智，除佛以外的其他人都证不到，没这个水平。
《大智度论》中也曾说：
一切种智者，观种种法门，破诸无明。
观一切法门破尽无明，才能获得一切种智这一智慧。

在佛的实证方面，即便是十地菩萨，对于一切种智也仍然像隔层薄纱一样，不能圆满理解。唯独佛能真实现见一切所知法，“现见”成为一切种智的自相，这是它的特点。其余声闻、缘觉罗汉乃至十地菩萨，对于智慧也都只能现见一部分，并不能彻底。

经过以上学习，我们知道基、道、果各类法要的自相，本来就是寂然无生，本来清净的。以上这些归纳和总结，都是依据《大般若经》而确立的。在汉文《大藏经》中，玄奘大师独立翻译的《大般若经》就有六百卷，对于这些正式经典，还是要找时间阅读。如果常读《大般若经》，对于《入中论》中对各种空性的归纳，自然就能产生结构性的了解。

法离于相，无所缘故(自相空结尾)
按照科判，学习完前面的各种自相，下面是结尾：
若有为自相，及无为自相，
彼由彼性空，是为自相空。

对于自相，前面铺开说了那么多，但即便是佛的各种智慧，也说成是空相的。最后对于自相空义作一个总结：以上所说的诸法，比如五蕴等有为法或三解脱门等无为法，其各各自相都是空性，没有自体。

在有些经典中，将自相空说成“离相”。“离相”是什么意思？就是离开有结构、有概念性的自相。“离相”就是指“无自相”，或说“自相空”。

轮回涅盘的诸法，可以分为有为、无为两种。随顺世间名言法时，我们可以从不同角度区分它们的各种体相：好的、坏的、红的、绿的、大的、小的，能形成一些暂时性的概念。但如果在清净的法界中，一切自相本来空寂。

若就二转法轮的根本态度，佛不容许承认任何一个法的自相。因为站在清净自性的了义角度，佛不能容许世俗的法与胜义混同。所以《维摩诘经》说：

法离于相，无所缘故。
一切法都离开了它的表象，因为它没有所缘。
不可得空(过去、现在、未来了无可得)
现在此不住，去来皆非有，
彼中都无得，说名不可得。
即彼不可得，由彼自性离，
非常亦非坏，是不可得空。

有为的生、住、灭这三种相，我们前世得不到生、住、灭相，现在得不到生、住、灭相，未来得不到生、住、灭相。有为三相的三世都不可得，现在不住，过去已灭，未来未生，所以都是不可得的。这里没有各自的自性，称为“不可得空”。“得”就是能通过观察有所收获。通过观察，什么收获也得不到，只是不可得的一切诸法的空相。

所以《金刚经》说：
过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

不可得空，就是指的这种通过观察无所收获、无所受用。现在的刹那不住，过去的已经毁灭，未来的尚未产生。所以，现在来看，三世其实是空空如也。

过去古德说：

圆满菩提，归无所得。

不是证得了什么，而是突然发现：所执着追求的事物，原来都不可能让我们有所收获。

龙树菩萨说：

一切法乃至无余涅盘，不可得故，名为不可得空。复次，行者得是不可得空，不得三毒、四流、四缚、五盖、六爱、七使、八邪、九结、十恶诸弊恶垢结等，都不可得故，名为不可得空。

永明延寿禅师在《万善同归集》中说：

教所明空，以不可得故，无实性故，是不断灭之无。

因此，凡能见闻觉知的事物，一切空和非空的法，都是世俗谛摄持。在世俗谛角度，可以建立这些法的概念，也可以谈，也有暂时安立这些法的机缘。但就胜义而言，一切都不可得。

无性空(诸法从缘生，无有和合性)

诸法从缘生，无有和合性，

和合由彼空，是为无性空。

众缘和合所生的法没有和合性，称为“无性”。和合诸法由其本性本然已空性，所以称为“无性空”。这是十六空性中的最后一种空义。

世间的事物尽管从因缘和合产生，却没有因缘和合产生的自体。也由于它们没有自体，所以和合本来就是空性。《中观论颂》说：

若从众因缘，而有和合法，和合自不生，云何能生果。

相对于将佛说的“无性”当成一种性质执着的人，佛宣说了“无性空”。

至此，已对十六空性的真实义全部进行了分类说明。

空性的这些分类，并无本质上的区别，从究竟本体而言，都是同一个本体，没有任何区分。只是因为我们对世间万物的理解角度不同，才做出这些区别。

有事空(一切有为法本自空寂)

前面讲过，佛陀将无我空性分为十六种空性，后来又归摄为四种空性。科判的“归四空性”分为“真实(的分类)”和“旁述结尾二十种空性”。“真实”中包括有事空、无事空、自性空、他性空。

应知有性言，是总说五蕴，

彼由彼性空，说名有性空。

将“有性空”说成“有事空”，容易理解。这是对十六种空性的进一步归纳。十六种说起来范畴比较大，可以简洁地归纳，就是有事空、无事空、自性空和他性空。

“有性”，常被说成“有事”，就是指有为法。为什么说“有事”？因为它有“因”。《俱舍论》云：

此有为法，或名有事。以有因故，事是因义。

比如说五蕴中，色法能障碍其他色法，色法对于他法的障碍之因，是色法本身最先独具的。“有事空”是指这一切有作用的有为法本然就是空性的。

在第六地现见如所有智的所知外境中，一切都是本来清净、离开四边的，这是一个所有呈现特性的事物与空性都是一体的外境。

常说“显现和空性是一体的”，但要知道，这不是一种知识，而是要引导我们进入对于现实一切的理解。比如我们现在的课堂、所吃的饭、所穿的衣服、所喜欢的颜色，都是现空一体、现空一味的法界。

在世俗中，观察一切器世间和有情世间就知道，万物都没有颠扑不破的真实自体。就像水中月、空中彩虹，当在远处看，不了解它的时候，感觉它们都是有的，但等具体去了解，去观察时，便发现一切有为法的作用空空如也。

无事空(无为法亦不可得)

总言无性者，是说无为法，

彼由彼性空，名为无性空。

如果不加分别，无事空和有事空似乎可以归纳为一体。它们的区别是，无事空常指无为法本身空。前者是说有作用的一切事物都是体性空的，后者是说没有作用的诸法体性也是空性的——没有作用，也是空性的。

可以说，前者是从因缘法上寻求自性的不可得，而后者是说本性空净的无为法本来就不可得。前面是“有作用是不可得”，后面是“没有作用的诸法也不可得”。比如，空解脱、无相解脱、无愿解脱，这些无为法本身也不可得。这就好像去比较虚空中的桌子与虚空本身一样。

自性空(自性无有性，说名自性空)

“他”和“自”是相对的，对待“他体”才能说“自体”。自性空是对自体而言的，但是这件事又很凑巧，我们说“自体”时，这个“自体”又找不出来。没有“自体”了，就说是“自体空(自性空)”。

自性空，空的原因是什么?
自性无有性，说名自性空，
此性非所作，故说名自性。
所谓的诸法自性，其实也并没有自性，所以称作“自性空”。

为什么称作诸法的“自性”？因为诸法的本性，不是由二乘圣人、大乘菩萨或佛造作出来的。即便是清净的净土，也不是佛通过有为办法造作出来的。诸法的实体是如如本然的，不是“所作性”，所以也不可能被改造，所以说是“自性”。此性恒常不变，并非改造而来，这才是诸法各自的体性，称作“自性”。

他性空(彼岸智慧也是空性)
若诸佛出世，若佛不出世，
一切法空性，说名为他性。
实际与真如，是为他性空。

世间的内在自我和外在所知境的真理恒常如此，绝不是佛出世才创造出这个真理，佛不出世就没有这个真理。佛是说明者，不是创造者。因为所有事物的自我体性，是真实的空寂状态，所以有时将其称作“真如”，有时将其称作“实际”。即使用“空性”这个词，也不能赋予它一个有特色的自相，空性本身也空。

在此前提下，“他性空”的“他”是相对生死来说的。因为不能达到空性便流转生死了，诸法空性脱离了生死的流转性，所以称为“他性”。也可以说，“他性”是用遮诠的方式，指示一件事情之后有所引申。但是引申的目的是什么？就是为了让众生脱离生死。所以这个“他”字是对生死而言的，离于生死才名为“他性”。

佛出现于世或不出现于世，实际和真如的这种状态，真实的了义，本身是没有自相的，这种了义仍然是空性的。

事实上“他性”的“他”在梵文中有三种含义：

第一种是“胜”。超胜、殊胜的意思，就是说不违背真实的了义。殊胜在什么地方？虽然是一种他性，是引申的一种特性，但它与了义的真实义没有冲突。

第二种是“他”。这个“他”指除世间外，无分别的出世智慧。

第三种是“彼岸”。“他性”是指超出了生死，到达彼岸。

综合三种含义，才能完整解释他性空。所以笼统而言，“他性”可以是对生死而言离于生死的“他性”，但通过《入中论自释》可以知道，“超胜”、“他”和“彼岸”，这是他性的三重含义。

旁说二十空性
般若波罗蜜，广作如是说。

月称论师说，这里所说的二十空性等概念，都是佛在《大般若经》中亲口说的。佛在《大般若经》中已经提出四空、十六空、二十空性，并进行了广泛说明，我只是对于这些说明作一些规律性的总结，以便易于大家深入经藏，了解佛说的真实义。

月称论师依据甚深广大的各种经典，向我们诠释了四、十六、二十种空性，使我们超离生死，进趣解脱的果位。现在粗略地了解这些空性，只是将心目中各方实执作一个提点。可以说，执着哪方面，某种空性便针对哪方面，对我们产生效应。

但实在讲，真正实修的时候，法门还是不出法无我空性和人无我空性。二十空性可浓缩为十六空性，十六空性可归纳为四种空性，但四种空性最终还是要归纳成两种空性。

所以，对于前面所说两种空性的抉择智慧，需要“谛听谛听，善思念之”。空性的智慧，虽然表面看层次很多，但终归还是要落实在具体实修中。

由名言入灭定(第六地超胜功德)
如是慧光放光明，遍达三有本无生，
如观掌中庵摩勒，由名言谛入灭定。
六地菩萨最不共、最超胜的是般若波罗蜜多(般若智慧)，这是他最突出的成果。

就像太阳放大光明，六地菩萨的智慧光明照破了所有遮蔽现见真实义的黑暗，遍达了三有的自性本来就是无生无灭、无来无去的平等空性。对六地菩萨而言，现见我们这个世间真实面目的智慧，就像观察手掌中的庵摩勒果一样清晰明了。

“由名言谛入灭定”，从世俗角度，还可以分菩萨入定、出定以及出定后的各种举止，在世间利益众生的种种心愿。但对了义智慧来说，这些犹如海纳百川、融汇一味，没有任何区别。从六地开始，菩萨已经进入如来智慧海洋的深处。包括后面的七、八、九、十地，所现见的空性

本体都是一样的，只是从所知世俗的角度，我们还对他们功用和行为的不同进行一下区分。

六地菩萨进入灭定，使用的方法基本还是缘取真如影像。真如影像，是构想我们身心所在的环境如同虚空一样。最初构想得不真实，其实就是将虚空当做真如去攀缘。心里想：我现在的一切都变成虚空。就是这样一种简单相似的观照。当然，这是一种“借假入真”的方法。

前面学习过，我们的执着在反复磨炼中，必然要汇归于空性。所以，此种用功方法虽然是相似的，不那么精确，但经过反复磨炼，心性自然就向实际真如靠拢了。六地菩萨便得到了这种功德，缘构想的真如影像而直接契入真实的真如，进入第六地灭定。

进入灭定，对第六地菩萨来说要有一个加行过程：先构想虚空，慢慢地构想得越来越真实，最后构想虚空的这一心念也逐渐清净，从而进入真正真如的灭定。

六地以后诸地出入灭定之不同层次

对于进入灭定的智慧，六地、七地与八地并不一样。既然已经说到了第六地，我们就提前对这三地的灭定进行一个总说明。

其实初地菩萨就能刹那进入百种三摩地，但并没有进入六地灭定的能力。

六地的灭定，一定要修行进入以般若度为主的六地后，构建真如影像直接进入。其中加行过程为最核心的力量，只有加行的力量才会将六地菩萨带进灭定的境界。所以第六地是有功用的加行阶段。

第七地和第六地所不同的是什么呢？七地菩萨已经可以刹那刹那地契入灭定。七地菩萨进入灭定，不需要构想真如影像的加行过程。七地菩萨只要确定进入，刹那便可进入，而且即便是散乱心，想要进入也可以刹那进入。

但八地菩萨与七地菩萨又有所不同。七地菩萨可以刹那进入，但即便是散心，他也要有一个“我想要进入，我现在要进入”的作意。但八地菩萨不需要作意。

六地是用有功用加行的方式才能进入；七地则不必要共同加行，可以任运进入，随念甚至散乱心都可以进入；八地并不一定需要具体的作意，因为定外和定中是一模一样的。

七地菩萨为什么可以减省加行功用这个过程？因为这时增上了不共的胜妙智慧。七地被称为“妙方便度”或“方便度”，这些方便也是源于这种般若智慧的妙用。

七地有哪些方便呢？他能让众生的小根基获得大果证，令众生从小乘进入大乘，从大乘进入根本解脱。因为七地菩萨已经不执着世间万相的实有，所以能具备这种善巧的方便，也称为“无相解脱”。因为不执着实有，所以称为“无相”。

方便度实际运用的是一种最大的方便，很多经典称七地菩萨为大方便的菩萨，因为无论使用哪种方便，都是魔力所不能及的。有云：“慈悲多祸害，方便出下流。”对于方便，从世俗角度说我们最要防范的是“下流”，就是出现各种偏差，偏移了我们趣向佛果的主旨。而七地的菩萨，因为具备了无相解脱的功德，所以具备大方便，不为魔力所及。那么就可以任运地、不需要加行功用，随时作意就进入第七地时的灭定。

八地菩萨对于七地的灭定有进一步的功用。七地和六地是“要进入才能进入”，而八地是“不进入也进入”。

第八地称为“不动地”，没有定外的环境，契入的境界全在不思议的境界中。称为“不动”，是因为不为所知障而动。从现在所学的判摄方法来说，八地菩萨已经断尽烦恼障，所知障是已经完全压伏的，所以不为所知障而动。从八地开始，进一步灭除所知障遗留下来的俱生的微细习气——已经灭尽了烦恼种子，进一步地再灭除所知障的俱生的微细习气。

八地菩萨不为所知障动，也不为功用所动，不需要再做加行功用，从而进入了无功用道。从八地开始，已经进入了不需要再努力的成佛过程，所有努力可以自然地放弃。事实是即便想放弃也放弃不了了。

后面的颂词说：

如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。

如同转动陶轮的机器，由于陶师之前的不停加工用力，越转越快了，所以等到陶师停下以后机器还会转，从而成为最后陶瓶形成的因。

八地以后，就是在这种任运的自然运转过程中成就佛果。所以前面的努力从七、八地开始，便可以逐步停止了。虽然停止了，但因为以前努力的原因，加行的推动力还在继续。

八地称为“不动地”还有一个原因，就是不为退转所动。根性最利的菩萨，进入初地便彻底不退转了，甚至在加行位就已经不退转了；根性较钝的菩萨，到六地就不会再退转了；即使根性最钝的菩萨，到了八地也都不退转了。八地是一个保证所有修行人不会再退转的地次。

有部佛经对六到十地证悟的空性作了一个譬喻，说这后五地菩萨证悟的空性其实都一样，本体都在同一体性中，如同黄金，但从七地开始侧重于智慧的方便起用，如同将金块打造成各种精美的饰品。

第九地称为“法王子位”，九地菩萨修的波罗蜜多称为“力波罗蜜多”，同时也具备四种无碍辩解。

第十地称为“灌顶位”，十地菩萨修的波罗蜜多称为“智波罗蜜多”。六地的时候，契入了解如所有智；而只有进入第十地，才能了解尽所有智。所以尽所有智从十地开始才能具备。六地的般若波罗蜜多，对十地来说是一个基础的智慧，十地才是最为圆满的智慧。

十地的末尾，金刚喻定出现，彻底证悟佛果。

智慧波罗蜜多一直推动十地菩萨，获得十方诸佛的灌顶。在金刚喻定中，十方诸佛灌顶以后，为灌顶法王子授记：“现在你已经成佛。”相似的语言说完后，十地菩萨于色界顶证得最为寂静的佛果。

按常规的大乘说法，一位修行人从进入菩提道开始，要经过三大阿僧只劫才能证得佛果：首先经过一个半阿僧只劫，修行圆满到第六地；再经过半个阿僧只劫，修行圆满到第八地；再经过一个阿僧只劫，最终圆满佛果。其中如果排除利根、钝根等左右时间的特别元素，“修菩提道三大阿僧只劫成佛”仍是一个常见的定规。

在这个常规说法中，最需关注的是灭定问题。对于出入灭定处于不同层次的人，由于使用的时间不同、方便不同、纯熟程度不同，区分为六地、七地、八地、九地、十地这些不同的位次。

智不着三有，悲不住涅盘
虽常具足灭定心，然恒悲念苦众生，
此上复能以慧力，胜过声闻及独觉。

“此上”指第七地。但不是说，六地就与声闻独觉在所有地方都平起平坐。六地对于所知障的了解、趣证所知障的空性，肯定胜过声闻与独觉。到了第七地，人无我方面的观察力量也胜过了声闻和独觉。

六地的菩萨，一切佛法迅速现前，也迅速地通达甚深智慧的真实义；在世俗的生活中，广泛地积累福德资粮。到达这一位次的菩萨，所有的加行虽然为生死范畴所摄，但实际所有的内在意乐都已为涅盘所摄。加行是生死所摄，而意乐为涅盘所摄，这是六地菩萨本人的真实现状。

六地的菩萨给予众生特别的呵护与无尽的耐心、帮助、扶持、悲悯，处处流露出对于众生的大悲心。所谓“智不着三有，悲不住涅盘”，就是因为具备为涅盘所摄的智慧，所以不住三有；因为大悲心的缘故，所以也不住涅盘，要度脱一切众生，帮助他们出生死苦海。

世俗、真实，广、白翼，鹅王引导众生鹅，
复乘善力风云势，飞度诸佛德海岸。

这是第六现前地最后一首颂词。六地菩萨具备很大的力量，能迅速成佛，一切佛法也迅速现前。第六地开篇便说“正等觉法皆现前”，“现前”的原因就在此，离佛果已经很近了。

“世俗”是指勤勇修集广大的世间福德资粮，“真实”是指通达甚深的般若智慧，“鹅王”是指六地菩萨。“广、白翼”这里要注意一下，“翼”是翅膀，“广”是宽广，譬喻无量的福报、修行无量的福德因缘，“白”是洁白无垢，譬喻以白业(善法)为主，没有瑕疵。“善力风云”，譬喻一个半阿僧只劫所积累的福德资粮以及长期积累形成趣向佛果的习惯势力。

鹅王的翅膀有广大、洁白两个特点，并且是双翅——这也是能说明问题的：一个翅膀不够用，需要两个翅膀。左边的翅膀譬喻广大的福德法，右边的翅膀譬喻甚深的智慧。由福德和智慧这两种因缘驾驭，鹅王才能乘着善力风云势，带领这些众生小鹅飞到诸佛功德大海的彼岸。

两种无我实修——理论之终极归宿

学到第六地的结尾，还有一件至关重要的事：实修二无我。两种无我的实修方便，是前面广讲第六地的真正目的。

两种无我的实际修法，历来是在中观论典中随着各大论师求法的因缘口口相传。从表面文字学习中根本不可能了解。上讲说曾介绍了两种无我观修法门的基础修法，下面再从11个方面详细说明“实修二无我”中需要注意的地方。

上次课已经说到了一个基础修法。

第一个要注意的部分是：

1.人无我修法中，没力量时应反复观。

关于人无我的修法，就像黄昏时，看不清绳的影子，误以为蛇，就有这个问题，就是要经常反复地进行观照。一进行这种观照，就会感觉没有力量，把握不住。把握不住该怎么办？一个重要的经验就是反复。时间短，进行反复地观修。刚开始进入的人，都不会有精确的把持能力，因为正见还没在心里站住脚。既然没站住脚，就需要不停熏习，反复观察五蕴的虚假和如幻。

2.人无我修法中不能消疑时反复观，直到消疑。

如果不能消除“五蕴是实有”的疑惑，便要提起前面所学“五蕴是假”的这些常识进行观察。结束以后会觉得，“五蕴是实有”站不住脚了。你在“五蕴不是实有”的正念引导之下再做一次观，就是趁热打铁。做一次观，又站不住脚……反复进行。这种观照，直到所有的“五蕴是实有”的疑和恐惧彻底灭尽。彻底灭尽的那一刹那，光明便现前了。

对于平时总在工作，从来没机会做一次功课的人，这可能是个梦想，会觉得：“这根本是不可能的，我怎么会产生那种光明的体会呢？”但如果将这二无我的观修变成一个功课来做，长时间地坚持，天天抽时间进行熏习，达成这样一个正观的效应是不难的。

另外，一段时间进行集中观修，也更容易让我们获得受用。各个宗派的修行方法中，每年都会用一段时间进行这种密集训练，比如禅七、念佛七等。在这些集中放下万缘、可以专门修行的时刻，最容易获得受用。

3.圆满修法中，二无我应一座修。

在圆满的修法中，前面所提的始终是方便，两种无我应该在一座中进行修行。两种无我融汇到一座中修，这样更平等，身心状况也更容易调和，更容易得到进展。

4.理顺空摄一切的正见：

道涅盘即空性；

道涅盘是解悟基之空性；

果涅盘乃证悟解悟(决定之趣)之果；

深见是见的空性；广行是行的空性；

佛子所行，以证悟空性为摄持一切的行门。

前面所学，是一个空性的道理；后面的修，是将此一空性道理付诸实践。

修行的基础是基涅盘，基涅盘也是空性。也就是说，一切世间现象界的基础，还有人心的基础，其实都以空性为本质。

道涅盘的修行过程，就是解悟这个基涅盘的空性。道涅盘也是空性。

果涅盘便是证悟“解悟(决定之趣)”，证悟这个解悟之道的果实。获得了道的果实便是果涅盘。果涅盘也是空性。

我们所研究的深见(甚深的见地)，无非是见地的空性；广行，也无非是在世间一切空灵的幻境中去做的广大修行，所以实际也是空性的。

就佛弟子而言，一切所行皆以空性为核心，空性摄持一切行门。不论是福德还是智慧，帮他人还是帮助自己，消除业障还是忏悔罪过，一切核心都仍是空性，也都是冲此目标而来。

忏悔业障固然重要，但如何才能获得忏悔业障的效应呢？还是现见到空性。现见到空性，哪怕只有一丝一毫、一刹那，业障才能真被清理掉。否则，平日的忏悔多只是压伏，或说我们的忏悔与犯过基本是一种循环的状态。

5.前行遣违缘，以大悲心作意为主。

理顺了“空性摄持一切”的正见后，第五个要注意的就是前行用什么来遣除违缘。在进入一座正修的时候，前行遣除违缘功用最大、与我们修行最相关、最切近主题的就是悲心，用悲心来作为作意的主题。

比如，在展开一座修行之前，觉得心绪比较浮躁，此时要观地狱众生的苦难，或念自己父母、念自己身世无常，还要念世间一切无常，以此因缘生起悲心。悲心的意乐产生时，前行的违缘便基本得到清净了。

6.以离边正见，作修证基础，故边执不起。

修行的正行过程一定要有一个正见的基础——离边。这么长时间学习中观重点所探讨的，就是离开四边以及常、断这些边见的中道正见，将其作为修证的基础。各种边执不生起，修证的基础也就奠定牢靠了。

7.念将起时返观，谓之“观念念即住，觉妄妄皆真”。

任何人静坐下来，心平静以后，正式观空性：沿鼻端向下顺观，清净地正念、呼吸……这样静坐来观照呼吸中的一切都是空性，如此坐下去，几乎人人都会有种现象发生：念头要生起来。这时要逐渐摸索经验，当念头即将生起时，便应该有这种觉察的智慧。常说“返观念起处”，这是我们被天下老和尚绕得团团转的一个概念，如何“返观”？谁也不会返观。念起了，你怎么返观？往左边观，还是往右边观？往上面观，还是往下面观？怎么观念头还是照样起，心还是继续乱。

上讲提到一个核心概念：“观念念即住，觉妄妄皆真。”念头将起未起的当口，此时身心要端正，不要再顺鼻端向下看眼前的空性了，我们返观。

“返观”是有方位指引的，即是直接返观头后空阔、远大的空性。“返观”与我们平常的执着有关。平时执着看前面的时候，执着重心一定在前面，“返观”是将意识的执着重心向反面归

拢。所以就自己的注意力方面来说，要将注意力回向后方。

回向后方，不是让你去观你的后脑勺。我们的后脑勺没那么伟大，它不可能给你智慧。这是个庸俗的地方，没什么可观的，我们要观的是那种空阔和远大的空间、那种空性。

这种观即是所谓的“观念念即住，觉妄妄皆真”。很多人获得利益的入手点，就在念起的一刹那，这“返观”一击击中了。这样一下，也就了解了心性的结构。

8.返观时间把握在三到四分钟，不能太久。

返观时还要注意时间。如果念起，我们的返观没抓住，那该怎么办？是不是还要接着返观下去？没必要。

如果是相似准确的时候，我们通常最多有个三到四分钟，也就足够了。

其实，按照佛经指示的原理，生到娑婆世界的人，只要是不被特别重大焦灼的烦恼所纠结，人人都有三四秒、四五秒见识一下空性的机缘。但历来的大师从没有公开谈论过这个问题，这也不是件可以公开谈的事情。即便是谈了，对绝大多数人来说仍然跟没谈一样。三四秒、四五秒是一个合适的时间，这就是我们念起进行返观的当口，要抓住这一机遇。

但我们不能长时间固执地向头后返观。长时间这么返观下去，容易将风大引入心意识。风大引入心意识，直接结果是什么？就是精神分裂，所以有风险。但风险因为什么？因为执着。你如果一定要执着这件事，又不善巧把握，到后面就容易出问题。

所以基本上我们有三到四分钟时间，去把握念起的那个当口就可以。其根据，是因为诸大师早就强调过，任何人都有在现实生活中体察心体本性的三五秒钟的根基。所以，拿到修行人面前，既能善加应用各人根性，又不至风心起障，三到四分钟的返观时间，当然是最恰当的了。如果不行，我们宁可只作加行，正念地思维，等念起的时候再作返观，这都可以。

一旦有哪回你击中了，或者说有几秒钟，你切实体验到“念头是空性”是怎么回事的时候，你信心就有了，从此你的修行再不会停止了。而且你是有保障的，每次你都有办法让这个正观出现，这件事你就能掌握，心就听你的话。

9.出观时要忆众生之苦作回向，及回向父母，至关重要。

出观时要回向，观念结束进行回向时，一定要忆念更多的受苦众生，为他们回向。修观浮躁地结尾，这对现实生活不利，会带来很多浮躁的思维，破坏平时对佛法产生的虔诚信念。

所以，这也是柄双刃剑。每次修观，出观都要认真做回向，回向父母亲，回向自己知道的受苦众生。

10.时间短，次数应多，不败尊者喻如屋檐滴水穿石，与白云守端禅师喻相同。一次过久，则风大入心，易成神经疾病。四五分钟为宜，一次一次来。

此种观需时间短而次数多。不败尊者将此譬喻为屋檐滴水。屋檐的滴水，不是倾盆的水向下泼，而是不停地滴。这与九江能仁寺白云守端禅师将巨石拿到屋檐下，让滴水穿石的公案道理一样。

有人说“滴水穿石”是要我们懂得积累、积福报，是做人的经验。但在这里，它不是做人的经验。做人不需要你有什么经验，我们生生世世做人从来也没有做好过。真正解决做人的问题是什么呢？是用功的经验。

看白云守端禅师的公案和不败尊者的说法，他们的“滴水穿石”还是用功的经验。前面滴过一次，不行就再滴一次，一次次地积累。最重要的是：一次的时间不要延续过长，如果不行就停下来，再进行一次加行，再进行一次返观。

千万不要将一次返观时间一气拉到三四十分钟。这样的话容易使人产生神经疾病，那就很不好了。

11.不求快，凡夫人人可见。听受此法即获金刚道种。

不能求快。这件事着急不得，不是办事效率越高，成功的概率就越高。其实人人都有这种机缘。修行用功的法门就是金刚种子，即使一次不成，但种子已经种下了。我们现在学习《入中论》，种下的也是金刚种子，所以我们得到的这个法门是有保障的。但是一定要听这个经验，不能盲目进行。

以上十一个要点，一个都不能忽略。如果忽略一条，都可能出问题。虽然要点有十一个，但真正应用却很简单，全在念起、觉迟之间做抉择。这是一个四两拨千斤的事情。也可以说，是一念天堂地狱、一念决定凡圣的事情。希望诸位善巧把持，按这些规则进行，不要仅凭个人经验莽撞行事。

第四十二讲 由诸地达佛果

单观行蕴没必要

有人问：“人无我加行部分，观五蕴非实有过程中，‘行蕴非实有’该如何去体证？”关于行蕴的修行体会，在两种无我的修行中，显然已经不那么必要了。

色受想行识这五蕴，在人无我的基础加行中是比较概括的，以将其全体作不实有行使观察。假设单挑出行蕴，先确认行蕴的实有存在后再作观，那就画蛇添足了。在对它本没有明显执着的时候，反倒提了起来，没必要。

五蕴本就不实有。对两种无我的观修，是直接从心想的角度契入的。这个契入点，未必就属于五蕴中某个具体的蕴。这是中观传统中延续的方法，最易于接受。

其实，行者对于五蕴的感受总是很笼统的。不会有谁说“现在我感觉对想蕴最执着”、“我现在对行蕴最执着”，谁也无法明确。

眼下，并没有对哪个蕴特别执着，也就没有提出单独观修的必要性。所以，这一观修是“用一种方法，解决所有问题”的善巧方式。

直接以两种无我的传承方式向下精进用功也就可以了，没必要分那么细。否则，众生有八万四千烦恼，而八万四千法门人人都修一遍，这辈子也就忙过去了，能有什么意义？

所以，若问行蕴是怎样的，我们基本都是笼统的概念。笼统的就让它笼统下去吧！实际有意义的，是人无我和法无我这两种空性的用功方法。以此种具备善巧的方法向下推进，就可以。

第七远行地：刹那起入灭定

此远行地于灭定，刹那刹那能起入。

亦善炽然方便度。

远行等四地的科判分成了：一远行地，二不动地，三善慧地，四法云地。这是第一个。

远行地的说明文字非常少，就这三句，月称论师可谓惜字如金。

第七地命名为“远行地”，要指出的就是“出离生死甚远”，已经离开生死很远，没有生死问题了。远行地的大菩萨，因为不执着实有，非魔力所能及，所以具备特殊的度生方便。他能随愿地满足众生需求，达到度脱众生、给众生带来方便的目的。此时，菩萨能刹那刹那自在起入灭定，在十地的十种波罗蜜多中，七地菩萨最突出的就是方便度(方便波罗蜜多)。

《十地经》云：

佛子！菩萨从六地以来，能入灭定，今住此定，能念念住，亦念念起，而不作证。

“证”是“取证”的意思，远离二取的一切相。所以有条件念念起入灭定，它是有其前因的。因为不取相，所以说“不取证”。正因为不取证，所以没有取证的执着，才能念念起入，互为因果。所以七地菩萨与凡夫相比，已是相去甚远，离彼岸越来越近，所以称作“远行地”。

前面说过，一地菩萨的福德已超过二乘声闻、独觉阿罗汉。而到了七地，菩萨智慧中人无我空性观察力量也正式超过二乘人。

小乘的灭定，主要是寂灭五蕴中的受想、有漏的心与心所的执着；大乘的灭定则直接进入真如实相，进入法界的本性。寂灭五蕴中的受想与直接进入法界本性是有区别的。小乘与大乘灭定程度的深浅不同。不共的微妙力量，使七地菩萨产生了此种特殊功用。

对此，龙树菩萨在《宝鬘论》中说：

第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能起入灭定。

这时的灭定，唯独大乘才能不共具有。

对七地而言，没有二取分别，是进入灭定速度如此之快的一个原因。六地菩萨主要是从悟入真如本性的本体这方面去努力，侧重对于真如实体的真实证悟，而七地菩萨情况则不同，是由体起用(起方便的力量、受用和功用)。这是六地与七地最主要的区别。

龙树菩萨也举例：般若犹如黄金，方便犹如黄金饰品。六地体证空性，犹如获得黄金；七地获得方便，犹如由黄金打造成各种美妙饰品，八、九、十地也一样。当然这些黄金饰品还有精粗之别，但总而言之，六到十地菩萨所证空性的体性都被喻为黄金。

七地菩萨的大方便善巧

七地菩萨的方便有哪些？依《瑜伽师地论》的概括，可以分成内、外各六种方便。

内在的六种方便是：

第一种，对于有情悲心俱行，顾念不舍。有情有什么状态，悲心就到什么状态，一直随同着一切有情。为什么“顾念众生”不说是外方便，而说是内方便？因为它只是心念，只是对于众生具备的悲心，顾念不舍，所以说是“内方便”。

第二种，于一切行，如实地遍知。众生和自己的所行，都能如实遍知。

第三种，常于无上正等正觉的所有深妙智慧，深生欣乐(产生羡慕之心)。也就是说，心里正法欲的取向，直接就是无上正等菩提，总在挂念无上正等菩提，以挂念那件事为主了。

第四种，因为顾念有情，为他们作依止，所以不舍生死。

第五种，对一切自他所行如实遍知，为众生作依止。即便在生死轮转中，心也不受染，都是清

净的。
　　第六种，欣乐佛智(喜欢、好乐佛的智慧)，为众生作依止，而精进努力地进取佛的智慧。
　　上面这内在的六种方便同时也在鞭策外在的六种方便：

第一种，令众生少善根而感受无量果实。众生很少的善根，便让他们获得无量的果实。比如此前所说“不净施”，众生作不净施时心有贪欲不清净，供养很少的钱就想回报挣更多的钱，以此因缘供养三宝。七地菩萨善能以其方便，令由不清净供养转而感受清净供养所得果报。

第二种，令有情用很少的修行功用，引发无量善根。尤其末世众生修行，如果没有这些大菩萨摄持，凭各己善根很难稳固。即便很多努力，也只能有很少的功德，更何况绝大多数时候还是以自家性情放逸为主，并没有很努力用功。这样一来，若非菩萨加被，我们真是很难获得好的善根与收获。

第三种，以殊胜的教义，让憎背佛教的众生断除他们的嗔恚烦恼。六地菩萨引导众生的善巧，没有七地菩萨这么有效和有力。七地菩萨所使用的善巧教义，能让众生从特别恶劣的贪嗔痴烦恼中，轻松解脱出来。

第四种，能巧用善法，令众生直接契入圣教。以众生根基来说，多数人根本不具备进入圣教授的发心与前行，但菩萨也能以殊胜善巧，令其契入核心圣教义。
　　第五种，已然契入圣教授的修行者，令其迅速成熟，获证果位。
　　第六种，于殊胜教法中已成熟的众生，令其获得最究竟的解脱果。

七地菩萨在广大的修行中，不需特别勤奋地苦行，便能成办自利和利他的功德。以上方便各具独到妙用，经典中曾总结七地菩萨功德：
　　第一，七地菩萨可以使外道趋入内道。这是七地菩萨做得最多的事情。
　　第二，七地菩萨能让具备怀疑的人遣除怀疑，获得坚定。
　　第三，七地菩萨能让具备邪见的人树立正见，乃至了生脱死。

如此殊胜的这些功德源于什么？源于七地菩萨这种微妙的智慧。菩萨了解世间万法都是无相的，这些功德便源于“无相”解脱。
　　再无退转之虞的第八不动地

第八不动地的科判分三部分：获得八地的相状；此地增胜愿度；明此地功德之差别。颂词云：
　　数求胜前善根故，大士当得不退转，
　　入于第八不动地。
　　七地菩萨由于数数欲求胜过以前的善根，必当证入不退转的果位，进入第八不动地。

第七地是“有功用”的行，但此有功用行主要是作意，加行已经停止了。真正的加行阶段是六地和六地以前，七地是“任运地作意”便能进入灭定。八地是彻底的“无功用行”。
　　佛经中有个譬喻：

佛子！譬如乘船欲入大海，未至于海，多用功力排牵而去，若至海已，则随风力而去不假人力，以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及。佛子！菩萨摩诃萨亦复如是，修积广大善根资粮，乘大乘船，到菩萨行海，于一念顷以无功用智，入一切智智境界。本有功用行、经于无量百千亿那由他劫所不能及。

前面诸地菩萨的修行过程，就像一条船正式入海之前，在小小的河道乃至在沙滩搁浅，需要大量人力拉船向海推移，所以要耗费巨大的力量，也要各种助缘协助。越接近大海需要的人力便越少。进入第八地，如船已正式进入足够深的海洋，且顺风力量很大，扬帆而乘风破浪远行了。此时一天的行程，便超过了以前百、千年乃至上万年的修行。

《现观庄严论注释》中说，不退转约有三种：一是利根者于大乘资粮道、加行道便已获得不退转的授记；二是中根者在见道时获得不退转授记；三是下根者在八地时才能获得不退转授记。总而言之，根基再钝的菩萨，到第八地也不再退转了。
　　不退转与舍离世俗的业果报的身相，这是八地菩萨的一个特点。

八地之前的菩萨，修行仍要来人间积资粮，都有身相。只要五蕴之身还实有，修行用功的状态就完全不同。前面所说两种无我的修行，为何要那样去观五蕴？就是因为具备五蕴。如果到了第八地，还需要两种无我的修行吗？彻底不需要了，因为已经没有五蕴了。

第八地也称为“童真地”。为什么说“童真”？因为他已经没有身体了，没有了五浊恶世的色身诸漏，是随众生“意所生身”——众生意想到哪里，菩萨身体出现在哪里。随众生需要度众生，众生无动相，自无分别念。就像观世音菩萨，千处祈求而千处有应。不同的只是观音菩萨示现为十地菩萨。但若真有千处祈求，八地菩萨要呼应的话也可以在无量世界现身度脱众生。
　　唯识宗“留惑润生”之断障理论

经典中，多将“不动”解释为“不为粗细烦恼所动”。八地菩萨彻底灭尽了烦恼障，后面的修行用功主要是清理所知障的微细俱生习气。

此清理过程与唯识宗有区别。汉传佛教曾有唯识宗派，将断除烦恼障和所知障的过程归纳为十一地。比如对烦恼障，将从凡夫到成佛的所有烦恼分成十一品。前面一到十地，每一地压伏一部分烦恼。成佛之前开始断烦恼，即是“刹那顿断”，最后成佛。

对于烦恼障，某些唯识宗派认为，从初地到十地之间烦恼并非彻底断，全都是压伏。为什么此种理论与中观恰恰相反？因为唯识宗有一个“留惑润生”的理念。此“惑”业是留下来滋润菩萨重新来到人间受生，称作“留惑润生”。即是滋润这个业种子、烦恼种子，帮助他来到人间受生，在人间积累三大阿僧只劫的资粮。《摄大乘论》的“彼果智分”中说：

留惑至惑尽，证佛一切智。

所以唯识宗有一个很重要的概念：从初地到第十地不断烦恼，只压伏烦恼，到佛地的时候彻底顿断。

对于所知障，唯识宗是相反态度：将所知障也分成十一品，从初地到十地，每地都断一品，到佛地断尽所知障。这十一地全都是断的过程。

也就是说，唯识宗对于烦恼障留情一些，对于所知障绝情一些。所知障是地地断，烦恼障是地地压伏。烦恼种子留着干吗呢？“留惑润生”。留着业惑让菩萨再转世来到人间，继续修集三大阿僧只劫的资粮。

在藏传佛教区域，就目前论典的表象了解，格鲁派与宁玛派对于断障的说法也有一些区别。对于所知障，格鲁派认为(如以《菩提道次第广论》为主的说法)，烦恼障是从头开始断，到八地基本断尽主要的烦恼，八地以后继续清理俱生所知障习气。而依宁玛派的说法，从初地便开始断烦恼障，到八地断尽；同时从初地也开始断所知障，到第八地时所知障的现行已经没有了，从第八地开始灭除俱生的所知障的微细习气，一直到十地及金刚喻定，之后彻底灭尽，然后彻证佛果。

经典中说：

第八童真地，不动无分别，不动身语意，行境不思议。

八地菩萨功德：大愿至极清净

下一科判，“此地增胜愿度”：

此地大愿极清净。

此处提到“愿”的问题。凡夫几乎只能相似地发起一个愿心，实际初地的菩萨才能真正生起真实的大愿，而进入第八地就排除了一切愿的障碍。初地菩萨虽然能生起大愿，但并不能彻底清除愿的障碍。八地菩萨能遣除一切愿度的障碍，此前只是获得相似愿心的功德，唯独成佛时，愿波罗蜜多才能究竟圆满。

排除了一切愿的障碍，是何种受用呢？“人的愿心至极清净。”比如前面说过的“摄受众生圆满”，在摄受众生时，有人要来求法，如果没有供养，菩萨可能变化财物在求法者面前，满足所愿，从而使度生愿望顺利地获得成功。

顺利地达成了这些愿，是因为对于“愿”的微细分别念都已经没有了，所以称作“愿解脱”。正因为解脱了愿，所以一切愿才自由达成。正因为对于愿没有痕迹了，所以八地菩萨的愿度是至极清净的。当然，需要到成佛才能究竟圆满，但八地已没有任何障碍了。

八地菩萨之灭世功德

看科判，“明此地功德之差别”。第一是灭世的功德，第二是虽灭世而显示幻化。灭世的功德又分为“虽离世系而得法游舞诸佛之劝导”与“断除障垢之功德”。

一、虽离开世俗的系缚而得深妙法游舞诸佛之劝导：

诸佛劝导起灭定。

这句话是八地菩萨微妙殊胜功德的特殊显示。佛劝两种人出灭定：一是四果阿罗汉，一是八地菩萨。

佛深入四果阿罗汉的灭定境界中，呵斥他们为焦芽败种，指引他们要往生西方极乐世界等诸方净土，在净土中学习大乘道，圆满三大阿僧只劫而成就佛果。

对于进入灭定的八地菩萨，佛也劝导他们出灭定。但劝导方式不同。

《十地经》记载，佛是这样劝八地菩萨的：

善哉！善哉！善男子！此胜义忍随顺佛法。

你进入的此一灭定是随顺佛法的，与佛法一点矛盾都没有，你在灭定中，最终也能成佛，但是现在：

然善男子，我等所有十力、四无畏等不共佛法，汝今未得，汝应为欲成就此法，勤加精进，勿复放弃如此忍门……皆令得入不可思议智慧之门。

我现在的十力、四无所畏、十八不共法的种种功德，你并没有得到，你还要出定来继续圆满你的修行。不需要放弃你现在拥有的定外清净境界，继续度脱众生，修行所有善法。

又善男子，此诸法法性，若佛出世，若不出世，法界常住，所谓一切法空无所得。诸佛不以得此法故名为如来。一切声闻独觉，亦皆得此无分别法性。

所有修行人都追求这一法性。此法性不是诸佛创立的。我们不光要求获得内证、息灭贪嗔痴的收获，还要获得一切所知法界的最彻底智慧，此内在的与外在的智慧不同。

所以佛此时说，于灭定中疾入无余涅盘固然很好，但还有无量众生沉沦苦海，需要你发愿度脱。

问：“八地菩萨在无分别智中获得自在，安住定中时，假如佛没劝导他，那么他还会出灭定吗？”

答：“即便佛不劝导，八地菩萨也要出灭定度脱众生，这是无疑的。在八地时仍然要做饶益众生的事业。”历来中观大德都这样解释。

问：“既然如此，佛为何还去劝他？”

答：“这是佛陀对八地菩萨不共功德示现的特殊赞叹。八地菩萨的心相续中，有极其微细的清净智慧，此智慧达到恒常安住不动的境界。因为此种无漏智慧，佛才示现劝导他出灭定。”

化身佛以十二相成道的时候，人、天众生劝导佛转大法轮；同样道理，佛也劝导入灭定的八地菩萨，出定度脱一切众生。

八地菩萨度脱众生时示现的各种自在，已非常类似于佛。他在度众生时，经常直接示现为三十二相、八十种好的佛，为众生说法。而且，他所说的法与佛说的法具备同样水平，乃至用完全一样的语言，或用类似佛“一音演说法，众生随类得解”的方式。因为八地菩萨智慧顺应了佛的法。

二、断除障垢之功德：

净慧诸过不共故，八地灭垢及根本，

已尽烦恼三界师，不能得佛无边德。

因为清净的智慧与烦恼过患本不共住，八地菩萨的无别智慧，灭除了一切烦恼垢障及其根本种子，犹如日光生起时一切黑暗遣除无余，八地菩萨已堪称三界导师。虽然如此，但此处强调，八地菩萨尚未获得佛一切智智的根本功德。

在此，八地菩萨的出定与回小向大的阿罗汉出灭定往生净土有所区别。

四果圣人从灭定中往生净土，到净土重新发起菩提心，修行大乘菩提道。他们也是用极短的时间乃至一刹那，便可以经初地起作六度修行，生起对于法无我空性的证悟。但这与八地菩萨出灭定的情况有很大区别，因为八地菩萨种姓特殊，最初修行便直接根植在大乘佛法圆满修证的基础上，起点的智慧就是圆满修行法无我空性和人无我空性，所以二者修行历程完全不同。

八地菩萨之十种自在

“虽灭世而显示幻化”：

灭生而得十自在，能于三有普现身。

“普现身”是普遍示现自己的身相。为什么能普遍示现？因为八地菩萨已灭尽三界之欲，永断生死轮回，所以他已没有生死轮回的业报感应身。舍离此种身有一重大收获，就是：他的身相都是意生身。《胜鬘经》说：

受意生身，能普于三有一切众生之前现种种化身。

无论什么众生有困难祈祷八地菩萨，他到众生那里现示身相都没有任何障碍。不仅某一位众生祈求他时，他可以去；一时间之内，千千万万众生祈求他，他都能示现身相前往度脱。他以无量庄严身相度脱众生，使积累资粮和善根无量倍增上。

此时八地菩萨有十种自在。《十地经》说：

1.得寿自在，于不可说不可说劫加持寿量故。

不是一劫两劫，他能住世无量劫。八地菩萨都能住世这么长，那么佛涅盘是怎么回事？佛涅盘的问题，等学到佛地就要认真考究了。

2.得心自在，已于无量无数等持、智观(都能进)入(的缘)故。

3.得财物自在，已能示现一切世界无量庄严具，装饰加持故。

4.得业自在，应时能现业果加持故。

我们常说有人“定业不可转”，比如“死业”，劫运难逃，要撞车，要出事……但若八地菩萨对他加持，即便是定业也转。即使必死无疑，加被以后也会随转，八地菩萨能显现此种特殊的业果加持。

5.得生自在，于一切世界示现受生故。

受生自在是由意生身决定的。刹那间去百万亿佛土朝礼诸佛、示现身相，都没问题。

6.得愿自在，于随所欲(的)佛刹(的)时分，示现成佛故。

能在众生面前直接示现成佛。

7.得胜解自在，已能示现一切世界佛充满故。

如果众生自己见不到，而他需要以方便让众生见到、令生信心，那么他以十自在的能力便能做到示现一切世界佛充满。
8.神通自在，诸佛刹中皆能示现神通游戏故。
9.得智(慧)自在，已能示现十力、四无畏、十八不共法、相好、正等觉故。
他虽然没有彻底现证，但已能示现。
10、得法自在，已能示现无边无中法门明故。
他能示现无边的法门，所谓八万四千法门，一一法门都能在众生面前示现。

所以，八地菩萨以十种自在示现种种化身，仍然能在轮回中任运度脱众生。但他已不受轮回系缚，是以意生之身度脱一切众生了。
第九善慧地力度增胜、四解无碍
第八胜义菩提心是愿度清净，第九胜义菩提心力度清净。
第九圆净一切力，亦得净德无碍解。

九地菩萨获得了十种力，这都是佛圆满十力的前因。所以不说十力是不共法，因为九地菩萨便开始具备十力的一些相应功德。
有哪十力呢？《十地经》中说：
第一，“得善住意乐力，远离一切烦恼现行故”；
第二，“得善住增上意乐力，不离于道故”；
第三，“得善住大悲力，不舍利益有情事业故”；
第四，“得善住大慈力，能救一切诸世间故”；
第五，“得善住总持力，无忘失法故”；
第六，“得善住辩才力，于一切佛法取舍分别极善巧故”；
第七，“得善住神通力，于无边际诸世界中，行善差别处得善巧故”；
第八，“得善住大愿力，不舍一切菩萨所作故”；
第九，“得善住到彼岸力，普集一切诸法故”；
第十，“得善住如来加持故，一切种一切智智现前故”。
复有四种无碍解：
法无碍的智慧，能自在了解一切法相的名句文身；
义无碍的智慧，能通达一切义理；
词无碍的智慧，能辨别一切言词；
辩无碍的智慧，能随顺十方，随所在处自在宣说、自在辩讲而无有竭尽。
第九地菩萨力度殊胜，四无碍解获得圆满成就。
二障同时清理，最终断尽所知
八地菩萨和九地菩萨都已着手清除所知障余习。

月称论师打过一个比方。一个杯子里有酥油，现在要将杯子清理干净。有人认为，将酥油倒完杯子就干净了，酥油和酥油味道同时出去；有人认为，先倒出酥油，而酥油味道没动，倒完酥油才开始清理杯壁上的酥油味道。

怎样才合理？这里做个简单判断。对这个譬喻，我们用的分析方法是：当酥油往外倒的时候，酥油味道也就跟着出去了；彻底倒干净的时候，酥油味道还剩下很小一部分，最后就清除这部分味道。

拿烦恼障和所知障来说就是：初地菩萨便开始清除烦恼障，所知障也同步清除，八地时，烦恼障已彻底清除，所知障尚有微细俱生习气存在，最后作清理，就像清理杯壁余下的气味。

是否有这种情况：在清理时先倒出杯中酥油，倒的过程中酥油味道一点都不出去？这只是个譬喻的说法，实际很难想象这种情况。酥油倒出时，酥油气味肯定也跟着出去一部分，不可能完全保留。

这便形成佛教史上宗派断障的一些区别，比如藏传佛教中格鲁派和宁玛派。这些区别当然各有善巧。现在宁玛派的一些大德就做出判摄说，宗喀巴大师在《广论》中将这个酥油譬喻解释为，先倒酥油再清理气味(先断烦恼障，再断所知障的习气)，而在八地形成一个分野，这样解释的原因是什么？是宗喀巴大师度化众生的特殊方便。

这些说法历史上已经存在了。对于月称论师清理酥油这一譬喻，我们暂时可以理解为：酥油出的时候，味道同时出；酥油出尽了，再清理余下的气味。
第十法云地功德：十方诸佛为灌顶
第十胜义菩提心的科判分三部分：明此地差别功德；智度增胜；同释词之功德。
一、明此地差别功德
十地从于十方佛，得妙灌顶——

这一地称为“智慧度”，因为最终将获得一切智智的法王果位。佛就在十地的最后去成佛。登入十地的大菩萨，在证得百万阿僧只三摩地以后，十方诸佛的白毫间放出光明，照触融入大菩萨的心相续中，让他获得胜妙的灌顶加持。

菩萨的十地就像十个台阶，到达十地的大菩萨，相当于进入最顶的一个台阶。这就意味着立即要获得一切智智和究竟佛果了。

《十地经》说：

又此地菩萨证得百万阿僧只三摩地已，最后名一切智智灌顶大摩地出现在前，此三摩地才现前已，有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。以满百万三千大千世界极微尘数莲花而为眷属，菩萨身量与其莲花正等相称，此三摩地现在前故，示坐宝王莲花座上，彼适坐已，十方一切佛刹诸佛众会，皆从眉间白毫相中，出大光明，入此菩萨顶而为灌顶。

十地菩萨在金刚喻定中时，下面自然生出大宝王莲花。花的大小，相当于一百万个三千大千世界，而且随着花而来的，还有满百万三千大千世界的莲花，为此莲花做眷属，这一三摩地现在其前，菩萨也示现坐在宝王莲花座上，菩萨坐好了，十方诸佛放出白毫光明，为此十地菩萨做灌顶。

此一科判是明此地的差别功德：十地菩萨在金刚喻定中，得到十方诸佛微妙的成佛灌顶。

二、智度增胜

智增上——

十方诸佛为大菩萨灌顶后，菩萨的智慧波罗蜜多圆满究竟，获得一切智智法王的果位，成佛了。获得了十方诸佛授记成佛的灌顶，最终成佛。

总的来说，第六度和第十度在本体上没有差别，仅于自相上略有不同。六地的般若度、七地的方便度、八地的愿度、九地的力度、十地的智慧度等各自的自相差别，从表象上有一些区分，本体都一样。

在十地的这一刹那才获得尽所有智，六地的时候只是获得如所有智。

《瑜伽师地论》说：

于一切法如实安立清净妙智，当知名智波罗蜜多。今于此(智慧的波罗蜜多)中，能取胜义无分别转清净妙慧，当知名为慧波罗蜜多。能取世俗有分别转(的)清净妙智，当知名为智波罗蜜多。

称为智慧度、慧波罗蜜多，是因为能取最无上的无分别的胜义谛智慧；称为智波罗蜜多，是因为能取世俗的有分别的所有智慧，凡佛能了别的所有世俗谛智慧，都悉数通达了。

三、同释词之功德

佛子住运澍法雨，生长众善如大云。

这是释名，解释为什么第十地称为“法云地”。

就像云能降水，使庄稼茁壮成长，自然可以获得非常可喜的大丰收，令一切众生断除饥渴的痛苦，安享快乐而无忧地生活。这一地的菩萨驾起了慈悲的祥云，任运地遍处普降甘露法雨，滋润众生心田，让众生的佛种得到萌发和生长，让众生断一切恶，生一切善。首先于有漏的善根出现无漏的善根，并于所生长的善根获得不可量的成果，以至于究竟圆满。所以称第十地为“法云地”。

初地菩萨得了哪些功德

下面是诸地功德。分为：一地之十二百功德；类推其余地功德。

一、一地的十二百功德

菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知，
此时住寿经百劫，亦能证入前后际。
智能入起百三昧，能动、能照百世界，
神通教化百有情，复能往游百佛土。
能正思择百法门，佛子自身现百身，
一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属。

这是初地菩萨在出定位中示现的十二百功德。在第六地，多数分析的是入定位的状况，那是没有十二百功德这些区别的。只有在出定位中，才能示现十二百的功德。

第一种功德，一刹那之间，能亲自面见一百尊佛。

第二种功德，一刹那之间，获得佛的加持，自己都能知道，明了。

第三种功德，以神通力量知道有住世必要时，能加持自己的寿命，住寿一百劫而色身依然不坏，广泛利益一切众生。

不要说广泛利益众生住寿百劫的菩萨，平日若能看到一位两百岁的菩萨就觉得很奇特了。在五浊世间，佛为什么不示现更长的寿命？连初地菩萨都可以加持寿命而住寿百劫，佛为什么八十岁就要圆寂？这点到后面的佛地再说，初地菩萨确实已具备“加持寿量经百劫”的功德。

第四种功德，证入前际一百劫，证入后际一百劫，而且还知道前际、后际百劫之内所历诸事。

第五种功德，在一刹那顷，能起入百种三昧。

第六种功德，具备一刹那就能震动一百个佛世界的力量。初地菩萨凭自己的力量就能震动佛的世界，而且是刹那间震动一百个佛世界。

第七种功德，一刹那之间，通体放出光明，遍照一百个世界都光明透亮。

第八种功德，以神通力，一刹那之间教化成熟一百位众生，让他们有着成熟的相续，趣入菩提

道。初地菩萨便具备这样的教化能力。

第九种功德，于一刹那间，往游百佛刹。初地菩萨一刹那往游百佛刹，是从一佛刹出，再进入第二佛刹，第二佛刹出，再进入第三佛刹……不是同时分身去百佛刹，而是一刹那间次第去百佛刹，他能具备这样的速度。可想而知，初地菩萨往游佛土的能力有多强。

第十种功德，以胜妙的智慧，一刹那间便能思择一百种深妙法门。有些藏文着书将此种功德解释为，在菩萨身上能示现一百种不同的法门。

第十一种功德，初地菩萨能在自己身上刹那之间示现一百种不同的身相，而且除开自身以外，从此出从彼入，就像神通变戏法，能次第变出一百个他这种身相的人。

第十二种功德，每个变出的人身边都有一百位菩萨，随他学习大乘法门。

这是初地的十二百功德。菩萨的功德量等虚空，远不只这些，这是摄要说明，使我们能有个大致了解。

这些功德都在初地菩萨入定时形成，待出定时真实现前这些能力。不像没有获得自在的一部分修行人，想变出什么戏法一定要先入定，初地菩萨是在定中成熟这些功德，定外自然示现。

佛经中的数字——二至七地功德数量

二、类推其余地功德

分为：二地至七地以前数字增上类推；清净三地以微尘数类推。

(一)二地至七地以前数字增上类推

如极喜地诸功德，如是住于无垢地，

当得功德各千种。余五菩萨得百千。

得百俱胝千俱胝，次得百千俱胝量，

后得俱胝那由他，百转千转诸功德。

这有个生词“俱胝”。我们常说“俱胝劫”，“俱胝”是什么意思？这个词是印度的算术单位，翻译到中国来有不同说法。这里采用玄奘大师的翻译方法，“俱胝”就是一千万。

一地到七地之间，他们十二类功德数是怎样递增的？一地菩萨用一百来计算这十二类功德；二地菩萨用一千来计算；三地菩萨用百千(即十万)来计算；第四地菩萨用百俱胝(即十亿)来计算；第五地菩萨是用千俱胝(即百亿)来计算；第六地菩萨用百千俱胝(即万亿)来计算这个功德；七地菩萨用俱胝那由他百转千转(百千俱胝那由他，即万亿那由他)来计算。

“那由他”也是个生词，指的是运算之心力已穷尽，“计算俱穷”称为“那由他”。今有词典注其为“亿数”，乃约能使心力计算俱穷之数确定为“亿”(那由他，又作那庾多，那由多，那术，那述。数目名，当于此方之亿)。

当今印度的梵文化范畴内，小数点前62位基本就是他们命名算术的极端。有人说：“清净三地中，第九地超越万亿那由他微尘数，实际已经要超62位了。那么小数点前62位的算数，是否即为菩萨的最高功德数呢？”

还不是。这只是运算数字的能力，而不是具体的功德数，小数点前62位数字这么多倍，这是我们计算俱穷的数字。因为人和菩萨的算术能力都已到达尽头。

要算这么庞大的数字，也许有人会说：“人力不够，我们用计算机算吧！”

谈功德的这部分，不是为寻求一个最终的数字结果。计算俱穷，是当年人们表达万亿那由他这个数字的极限，因为到了第七地，能算之心都已尽了。第八地是用微尘数来算。为什么呢？因为能算之心没有，没有心去算了。七地最后一刹那之前都有入定和出定的分别，算心没有尽，所以用数字说明。

《极显童子经》说：

善男子，住二地者，于刹那顷，得千三摩地而入定，面见千佛，正知彼等摄受，能动千世界，能往千佛土，令显千世界，令悉成熟千有情，令住千劫，能入前际千劫及后际千劫，能分千法门，能普现千身。

依此类推，直到第七地：

住第七地，于刹那顷，得百千亿那由他三昧而入定，见百千亿那由他佛，正知彼等摄受。动百千亿那由他世界，往百千亿那由他佛土，令显如其数佛土，令成熟如其数有情。令住如其数劫，入前际及后际如其数劫。分如其数法门，示现如其数身，于每一身有百千亿那由他菩萨示现真实。

清净三地功德：能算之心已尽的功德数量

(二)清净三地以用微尘倍数类推

分为：八地功德；九地功德；十地功德。

进入第八地，用什么来说明功德数？清净三种地以上，都用微尘数进行类推。此种类推方法已完全不允许再用数字，那时人的心理结构已经没有对于数字的关注了。但他们非常明了，所有佛世界微尘的数量是多少。

微尘数和基本的数量的区别，在梵文的基本算法中，一尘等于十万个微尘，用微尘数，也可以说进行十万次的翻倍。

1.八地功德

住不动地无分别，证得量等百千转，

三千大千佛世界，极微尘数诸功德。

百千即是十万。十万个三千大千世界微尘的数量，这当然无法以数字衡量。因为用心算的极限都已经超过了，所以《华严经》说：

于一念间，得百万三千大千世界微尘数三昧，见百万三千大千世界微尘数诸佛。

这是极其庞大的数字，是以微尘数的倍数累加。

八地菩萨已经在心相续中断尽烦恼障种子，并且连烦恼障种子的习气也能断除，这些都是非常特殊的能力。

《华严经》说：

以诸佛与此无量无边起智慧门故，于一念中所生智慧比从初地已来乃至七地，百分不及一，无量无边阿僧只分不及一。

初地到七地修了那么久，但与这一地相比，百千万亿分之一都比不上。

虽然诸地菩萨入定时安住大空性中，都能亲见法界，但出定后，他们还是有一个基本分位层次，因为修集的功德各有差别。

2.九地功德

菩萨住于善慧地，证得前说诸功德，

量等百万阿僧只，大千世界微尘数。

菩萨住于善慧地的时候，证得如前所说不可思议的十二类功德，与百万阿僧只三千大千世界的微尘数相等。《华严经》说：

于一念间，得十阿僧只百千佛土微尘数三昧，见十阿僧只百千佛国土微尘数佛。

小数点前面的62位数，这个倍数的极微尘数佛世界的十二类功德。这便是九地菩萨的功德。

3.十地的功德

分为：明十二功德；明其余功德。

七地是以算术来计功德，八地是以微尘来计功德，九地以62位倍数微尘数的佛世界的倍数来计功德。

(1)明十二功德

且说于此第十地，所得一切诸功德，

量等超过言说境，非言说境微尘数。

在印度的计数单位中，有一个词称作“不可说不可说转”。第七地是以算术的尽头为极端，这里的“不可说不可说转”，是以说明的尽头为极端。可以说明还是不可以说明，在这里就彻底到头了。可以说明的数字与不可以说明的数字的交接点称作“不可说不可说转”，是指这里的功德。

第十法云地菩萨所获得的一切诸功德，远远超过了能言说的境界与非言说的境界。也就是佛经中最终出现的“所得功德不可说不可说”。“不可说不可说”，实际就是指“不可说不可说转”，即是可说明的与不可说明的数字临界点。

算数已尽，连说明也尽，这是十地菩萨的终极功德。

(2)明其余功德

一一毛孔皆能现，无量诸佛与菩萨。

如是刹那刹那顷，亦现天、人、阿修罗。

十地菩萨不仅可示现成佛菩萨去度化众生，还能随同示现天、人、阿修罗以及众生所需要的一切身相。所以到此方能说，菩萨能刹那刹那间示现一切众生所需形象。

熟知的《观音菩萨普门品》、《普贤菩萨行愿品》、《地藏菩萨本愿经》以及《弥勒菩萨上生兜率天经》等经书中，观音、普贤、地藏、弥勒这些大菩萨示现的都是十地菩萨身，由此可知十地菩萨到底要具备多少能力。

如果不是学到这里，多数人无法分清十地菩萨与初地菩萨到底有哪些不同。而单从这里功德累加的不同说明，便能看出这些区别。

大菩萨非但具备如此无量不可说功德，而且获得了大神通力量的功德因缘。不仅能自现无量无边身相，也能在一念之顷使用各种身相度脱众生。所谓“于一毫端现宝王刹，坐微尘里转大法轮”，都是十地菩萨度脱众生的真实写照。

十地菩萨度脱众生的过程，就像《华严经·十地品》中广说的那样。其实《普贤行愿品》和《观音菩萨普门品》都是了解十地菩萨功德的最好读本，可以分别阅读。学过《入中论》以后再阅

读这些经典便能领会到，十地功德也有齐限，他超过下面诸地多少，不及以上佛地还有多少，这样就清楚了。

究竟佛地纲要

表42-1 究竟佛地纲要

表42-1 究竟佛地纲要

菩萨成佛的程序

下面是究竟佛地。分为：初得正觉之相；所得正觉之本体；得正觉以幻化度众生。

一、初得正觉之相

“初得正觉之相”分为：真实义；破释妨难。

(一)真实义

“真实义”分为：何时得；何境得；如何得。

“何时得”即什么时间获得佛果；“何境得”是说在什么环境、什么地点获得佛果；“如何得”是说得佛果时情景是什么样子。

1. 何时得

如净虚空月光照，生十力地复勤行。

十地菩萨已彻底清除了能障碍佛果的一切冥暗，如同皓月当空，现前佛果。获得了第一胜义菩提心的菩萨精进努力，终于有了最圆满的结果。

什么时间获得圆满的菩提果呢？菩萨达到十地的时候，最终进入金刚喻定。金刚喻定解决了一个重要问题：极其微细的俱生所知障的习气。这一障碍的最终解除，宛如万里无云的晴空中皓月现前，朗照世间万物，遣除一切黑暗。此时大菩萨彻底遣除了烦恼障和所知障的种子及习气，生起不共的十力，于第二刹那生起十八不共法，获得佛果。

所以佛经说：

游心法界如虚空，则知诸佛之境界。

唯有证得十地顶位的大菩萨，才能分毫无间地趣入佛地的果位。十地菩萨成为佛果的亲因缘，成为佛的第一因。

《华严经》说：

佛住甚深真法性，寂灭无相同虚空。而于第一实义中，示现种种所行事，所作利益众生事，皆依法性而得有。

证悟佛果后，利益众生都是法的本性所自然具有的取向。

2. 何境得

于色界顶证静位，众德究竟无与等。

在什么境界获得佛果呢？

很多经论说，佛真正成佛的处所是天界的刹土。在色界最顶处色究竟天、摩醯首罗天、大自在天的这些刹土中，大菩萨进入金刚三昧的喻定，最后断尽所知障而成佛。

依《梵网经》记载，佛是在摩醯首罗天王宫成就报身佛果，然后说法度众生。

根据这里的颂词，佛是在色究竟天获得佛果。

无着菩萨的论着中说，这些大菩萨虽然证得了正觉果位，然而在众生面前仍然示现十二相成佛。十二相的成道不是在色界顶完成，是来人间完成的。色界顶的成佛先于十二相之前。也就是说，佛来到人间降胎，出生的是化身，不是佛成就的圆满报身，也不是佛真正获得的法身果位，真正获得果位的时间早已过去。来人间降生、出胎、菩提转静轮等十二相成道，都只是应化之身的示现。

菩萨在色究竟天成佛，这是大乘佛法的共同说法。藏密、唐密(或说现在东密)也共同认可此点。但在藏密的《法界宝藏论自释》中有不同说法：即将趣入佛果的大菩萨，不一定需要到色究竟天去。他在哪里成佛，哪里就直接变成清净的佛土。在任何地方成佛，任何地方的外在环境就同时转变成佛的刹土。

隆莲法师的师长白云法师圆寂之前，在所在处示现大光明，使整个环境都变了。几十公里外都能看到，那一方的夜空如同白天，彩虹遍野，时人都觉得很奇怪。

历史上有很多成就者做过这些示现，这些外象上的示现其实也说明一些问题。众生福报有限，便只能看到这么多了。既然在实际成佛时，所在外境会转变，这些大德来到凡夫的心灵世界中成佛，他的示现肯定也能对我们的世界有所转变。所以就有这些吉祥现象出现。

这些大德大多是在临终做一点示现，因为毕竟众生业力太过深厚，没有福报感受、了解更多。直接看到净土的机会，恐怕全世界也没几个人具备。但这种说法，的确可以验证。

3. 如何得

如器有异空无别，诸法虽别性无差，

是故正知同一味，妙智刹那达所知。

体证万法的本性，悟入一真法界，这是成佛的过程。这已不是断灭烦恼障、断灭内心烦恼习气的问题，而是进入法界，体证万法本性。

就像瓶子、盆子这些方圆不同的器皿，它们虽然有区别，但所占的空间一样。成佛的人所证悟的，已不仅是自身的空性、他身的空性、我烦恼的空性、他习气的空性，而是体证到一切万法的本基，法界的本来面目。

《华严经》有一品称作“入法界”——进入法界了。进入了盆子的空性，也进入了杯子的空性，进入了桌子的空性，也进入了房子的空性……进入了一切法的空性、本来的那一面。

此时不仅是解决自己的五蕴问题，连所有所知环境中的空性也都进入了。所以说“如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正知同一味”。“正知”是“同一味”的，所有空性都已完全一样的时候，便进入甚深广大的法界，“妙智”一刹那之间“达所知”，成佛了。成佛过程是这样的。

所以菩萨以正知有情世间和器世间一切的智慧，直接契入一切所知法的本性，进入所有外在环境的本来面目，也进入一切内在心续的本来面目，称作“通达法界”。通达法界的时候，获得佛果。这时没有任何局限了，也是通常所谓“一元论”的“一元”。

有部问难：都寂灭了，佛还怎么“知”

(一) 破释妨难

分为：出难；彼答。

“出难”分为：证悟所境无生不应理之难；若能境一体则知境于其他宣说不应理之难。

①证悟所境无生不应理之难

若静是实慧不转，不转而知亦非理，

不知宁知？成相违。

这是外人的问难，尤其是小乘有部。

“静”指寂灭，“转”是生起和通达的意思。证得佛果的静位，深入一切法的法性，一切内在法性和外在法性都是本来无生的寂静性，那么就有智慧“转”和“不转”的问题。有人提出：“你们既然说这时候无生之寂静是一切所知法的真实义，那么法身智慧便无法在这种寂静相上转，也就不能起到能知的作用。不能起到能知作用，就像一潭死水，怎么能成就一切智智，了知世间一切呢？”

有部宗派认为，所知的法究竟存在于无分的微尘与无分的刹那之间，无分微尘与无分刹那是世间万法的基础。既然不了知世界万法的基础，怎么能成为一切智慧都了解的“遍知”？如果万法基础已经成为寂灭无生的空性，那么就不能方便了知一切，如何能成为了达一切的一切智智佛呢？是不是算不了一切智智，只相当于一潭死水？

“不知宁知？成相违”，这个“不知”和“知”就成了相违，因为既然是一切智智，你就是要知的。

②若能境一体则所知境于其他宣说不应理之难

无知者，谁为他说？

外人继续问难：一切内在与外在的诸法、能知与所知成为了“一元”，也就没有了能知者。那么谁在为众生说法？谁去度脱众生？都已经寂灭了，还拿什么让众生脱离生死？

离境则觉，佛证无生合道理

下面的科判是“彼答”，分为：证所境无生之应理；虽证能所境一体而说法之应理。

①证所境无生的应理(证悟无生是合乎道理的)

不生是实慧离生，此缘彼相证实义，

如心有相知彼境，依名言谛说为知。

只有用二谛的方法，才能确定既是无知，同时又能度众生。只有二谛的方式才能解决问题。这时月称论师怎么回答？

他说，依我们的二谛理论，从胜义谛而言，本来不生是诸法的实相，法身智慧离开了生灭，所以它是不转的，是没有了知的。但从世俗名言谛而言，可以说这个“能知”是缘着所知的空寂形象，它证悟了究竟无生的实相义。能知的心看到了所知外境的空灵法界，证悟了实相。

拿个譬喻来说，就如你承认自己的心识，能有相地了知事物的青、红、赤、白，那么依名言谛，便可以承认法身智慧能证悟所知的法性，所以称作“知”。

依世俗谛来说，仍然有能知的心和所知的外境，只是能知的心已经寂灭，所知的外境已经如幻。既然有能知、所知的关联，相互之间便能发生作用，所以能“知”。

月称论师说：“遍知是世俗谛所摄。”说佛天上知、地上也知，说佛全知全能，这是为世俗谛所摄的说法，这也是二谛中一部分。说无生，灭一切色受想，这是胜义谛所摄的法身智慧。

在根本慧的定中，是大空性的状态时，当然如如不动，没有任何的知。但在世俗中不观察时，一切如幻，假名存在，所以如幻地了解一切事实。

如同唯识宗所说，有能知的心和所知的外境，当能所对待时，我们就不明了；当一切都变成心

时，便明了了。世俗谛也是如此，当脱离了对于外境的执着时，我们就了解了一切法界事物的真实面目。了知世间的一切法，知道它的本来面目，这是世俗谛中我们产生的智慧。从本性的胜义谛智慧来说，如如不动，已进入甚深的佛的定境，没有世俗的一切现象(显现)。

这也相当于苏东坡的一句诗：

不识庐山真面目，只缘身在此山中。

当相互有能、所对待的时候，你认为外境是实有存在，便无法了解外境的实有存在；当你了解外境都是虚幻不实，你就了解了这个虚幻不实事物的法界本来面目。

一个盆子，当你认为它实有的时候，你就是不了解它的；当你看到盆子所在空间的空性时，你就了解了它。这便是你在世俗谛中了知了盆子的本性，了知了所知法。

佛的所知便是如此。在胜义谛智慧中，这个所知是不动心的；在世俗谛中，佛即使动心，动的也只是了解盆子空性那一面的心，没有了解盆子这些实有层面的心。

所以佛不会存在“有为”的心念，但他有“了知”，有一切智智了解真实相的那些“知”。“在境则迷，离境则觉”，就是这么件事。

但是，“在境则迷，离境则觉”也都是在世俗谛状态下佛智慧的说明。佛的胜义谛智慧只是法身空性，没有能知、所知的区分。

虚空亦能说法，佛陀度生不思议

②虽证能所境一体而说法之应理

彻底证悟一元，能境所境都成为一体了，有部认为佛的智慧不能转，不能再说法度众生，但佛说法度众生还是合理的。

分为：a。真实；b。比喻。

a。真实

百福所感受用身，化身，虚空及余物，

彼力发音说法性，世间由彼亦了真。

法身是以法性为体的身体，所以称作“法身”。法身不能以言说向众生说法，向众生说法的都是受用身与化身。他受用身有两种，报身和化身。佛是以报身和化身来为众生说法的。

报身不是一般众生能见到的，只有远离四边的修行人，在寂静的定中才能见到。所以报身是给有灭定能力的人受用的。就像憨山大师进入灭定时，见到了佛的报身遍虚空，见到了唯一的佛的像虚空一样大的身相的境界。这是修行者离边入定后能见到的境界。

化身才能化现到人间说法。但化身到人间是否为佛陀目前唯一的说法模式？不是。法身和报身都具备加持的能力。佛以神力加持后，世间任何事物都能说法：佛加持后的虚空能发出声音说法，佛加持后的一滴水也能说法，一只鸟也能说法，树林也能说法，音乐也能说法……极乐世界的五音都能宣说五根、五力、七菩提分、八圣道分等法要，水鸟也能说法，就是因为受到了阿弥陀佛的加持。尤其是报身，加持一切事物进行说法，众生由报身加持事物发出的法音而开悟。

由此可知，佛的法身虽然寂灭无相，不会说法，但报身可以用各种形式说法。

佛的身相分三种：法身、报身和化身。报身和化身都能提供众生受用。虽然报身和化身不同程度地具备说法的能力，但都离不开法身。任何一种身相离开了法身本具的功德，说法的功能都将失去，所以任何一种佛身演说的法音，都是依靠法身的作用力，它的功能的力量。

《华严经》说：

佛以法为身，清净如虚空，所现众色形，令入此法中，色身非是佛，音声亦复然，亦不离色声，见佛神通力。

佛的神通力起到这样的作用。

佛即便没有化身和报身示现，世间仍有向众生说法的实情，因为佛会以佛力进行加持。弥勒菩萨也说过：

水鸟树木皆能说法。

《华严经》里说的“天鼓自鸣”，还有敦煌壁画里很多天乐不鼓自鸣，没有人在执持它们，可是乐器看起来都在唱歌，都在跳跃。这都是佛加持后示现的殊胜现象。

虽然佛陀的法身没有生灭，但以往昔的愿力和在因地修行时的殊胜福德力，自然有无量方便力为众生说法，救度一切众生。

b。比喻

如具强力诸陶师，经久极力转机轮，

现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。

如是佛住法性身，现前虽然无功用，

由众生善与愿力，事业恒转不思议。

这两首偈颂，表达了佛不加任何功用而自然度化众生。

有很强力量的陶师，以很长时间努力转动陶轮，力量很足的时候，他不需要再去转了，虽然没有加功用力，陶轮的旋转仍然能产生出陶器，这便成为陶器生成的因。同样，菩萨从初发心以来，经历三大阿僧只劫修行，现在已无作意等任何功用力，但由于众生堪闻佛法的善业与佛往昔度化众生的悲愿成熟，其度化众生的事业仍然会自在不停地旋转，去饶益、度化一切众生。

《入菩萨行论》说：

如人修鹏塔，塔成彼人逝，虽逝经久远，灭毒用犹存。

大鹏金翅鸟可以灭除毒龙，一个人修大鹏金翅鸟的塔，虽然他后来去世了，但塔还存在，灭毒的功效还在世间延续。同样，佛虽然已经灭度，但佛现在度脱众生的功用仍在世间延续，还在度脱一切众生。

所以，虽然没有了色相，但法身不动本基，仍能广泛利益一切有情众生。法身也成为一切化身和报身度脱众生功能的根本力量来源。

以法为身，乃是真正佛身

二、所得正觉之本体

分为：所依之身相；能依功德差别。

(一)所依之身相

分为：法身；受用身；等流身。

1. 法身

尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，

尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。

这里显示报身为能证者，由报身证佛果。但是，佛真正的身是以法为身。即便以法为身，仍然以报身为能证者。如同烈火烧尽干柴，所知都烧尽无余了，佛的法身最为寂灭。这时法界里已是不生不灭，心已经灭尽，唯独报身作为替代者，来接受法身智慧的果位、法身的佛果。

此前提下，《金刚经》说：离一切诸相，即名诸佛。

又说：

应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。

这些道理都说明这个问题。“离一切诸相，即名诸佛”，这是证悟法身的事实。

2. 受用身

此寂灭身无分别，如如意树摩尼珠，

众生未空常利世，离戏论者始能见。

证悟法身唯独要依靠报身，这是佛证悟法身的特点。因为报身才有色相，才可以诠说。所以，佛陀唯依报身证悟法身。

怎样利益众生呢？受用身宛如三十三天的如意树、龙王顶上的摩尼珠(众生去摩尼宝面前请求，所求结果便会出现)，尽管没有分别作意等勤作，但也能利益众生，乃至众生未空，虚空未坏之际，恒常安住世间饶益众生。所以，众生修行获得利益，实际可以由法身本身的功用运转自然达成，因为有夙世的功用力在。

然而百福相好庄严的报身，只有长久修集福慧二资粮，离开四边八戏的菩萨才能现见。

了知诸法同幻性，一毛孔现本生事

3. 等流身

等流身分为：身之一毛孔现示自一切行；于彼现示其余一切行；随欲自在圆满。

①身之一毛孔现示自一切行

等流身是法身或报身示现给地上菩萨和声闻的说法身，供他们受用，不同于八相成道所示现的化身，“余等流身，或从法身起，或由色身之力而起”，等众生之流，示现教化，所以称作“等流”。等流身，就如憨山大师入定所见广如虚空的巨大佛身，这是等流身。

能仁于一等流身，同时现诸本生事，

自生虽已久迁灭，明了无杂现一切。

佛没有获得一切智智的佛果之前，无始以来的所有本生事迹虽然久已迁灭，然而为了显示这些，便能同时在一等流身中，明了无杂地任运示现一切本生事迹，就如明镜中显现众多事物一样。

何佛何刹，能仁相，诸佛身行，威力等，

声闻僧量，如何行，诸菩萨身若何等。

演说何法、自若何，如何闻法、修何行，

作何布施、供佛等，于一身中能普现。

这两首颂词是以布施为例，继续说明佛能在一等流身中示现本生事迹：

佛因地行布施波罗蜜多时，曾于何佛何刹做过何等供事，以及那里的佛如何示现降生等相，在一等流身中都能示现。并且那里佛的身相、胜行、威力，其中声闻僧众的数量是多少，他们怎样修行正法以及菩萨的相好庄严，他们演说什么样的法要，还有自己是出家还是在家，长相和智慧如何，是什么种姓，自己怎样听闻佛法，修何种菩萨行，以何种资具作布施，如何供侍佛陀、菩萨、声缘，等等这些，都能在佛的一等流身中全部明清无杂地显现。

如是持戒修忍、进、禅定、智慧昔诸生，

彼等无余一切行，于一毛孔亦能现。

与上首颂词描述布施的情况一样，佛往昔在因地持戒、忍辱、精进、禅定、智慧五度的本生事迹，所有行为在一毛孔中都能显现无余。

上首颂词说“于一身中能普现”，这里说明不但能于“一身”中普现，即使“一毛孔”中也能普现。

②于彼现示其余一切行

诸佛过去及未来，现在尽于虚空际，
安住世间说正法，救济苦恼众生者，
从初发心至菩提，一切诸行如己行，
由知诸法同幻性，于一毛孔能顿现。

不单是自身，三世诸佛从初发心乃至成佛的一切诸行，如同示现在自己身上一样，在佛身相的一个毛孔中都能顿现。

印度有种人称作“幻师”，他们也能以咒力在自己身上显现种种事物的形象。诸佛菩萨已经了知诸法本性如幻，所以当然能圆满地示现出来。

如是三世诸菩萨，独觉，声闻一切行，
及余一切异生位，一毛孔中能顿现。

不仅能示现三世一切诸佛的因缘，一切菩萨、独觉、声闻、众生的因缘也都能在佛的一毛孔中顿时呈现。

③随欲自在圆满

分为：欲境自在；欲时自在。

a。欲境自在：

此清净行随欲转，尽空世界现一尘，
一尘遍于无边界，世界不细尘不粗。

这是示现空间的大小无障碍。佛陀的这些清净妙行，都能任运地随欲而转，尽虚空际的世界能示现在一微尘上，也能让一微尘遍现于无边世界，然而世界并没有变得细小，微尘也没有变得粗大。

佛果中示现空间的大小无障碍，主要有两方面：大、小相容，一、多互摄。

《密勒日巴尊者传》记载：有一次，尊者为调服一位贡高我慢心很重的信徒，示现了一个神通。天下雨了，他魁梧的身躯钻到了一只牛角中避雨。牛角根本没有扩大，他的身体也没有丝毫缩小。这件事就在普通人的面前实现了。雨过天晴，尊者又从里面出来，那位信徒惊呆了。这便是空间的大小无碍。

下面是时间的：

b。欲时自在：

佛无分别尽来际，一一刹那现众行，
尽瞻部洲一切尘，犹不能及彼行数。

“欲时自在”主要是说时间的三世无碍(过去时、现在时与未来时的无碍)。佛能在一刹那间同时显现尽未来际的众行，乃至尽未来际都示现无碍。

颂词说，佛没有分别，尽未来际，每一刹那都示现诸多度化众生的妙行，即便南赡部洲所有微尘的数量，也不能及佛一刹那示现的诸行数量。

十力乃佛之主要功德

(二)能依之功德差别

分为：功德之主十力；一切功德说不能尽；了知彼等功德之利益。

1. 功德之主十力

“功德之主十力”分为：①略说；②广说。

①略说：

处非处智力，如是业报智，
知种种胜解，种种界智力，
知根胜劣智，及知遍趣行，
静虑解脱定，等至等智力，
宿住随念智，如是死生智，
诸漏尽智力，是谓十种力。

这是略说佛陀十力功德，具体说出十种力量的名字：处非处智力，业异熟智力(如是了知业报智力)，种种胜解智力，种种界智力，根胜劣智力，遍趣行智力，静虑等至等智力，宿住随念智力，知死生智力，漏尽智力。

②广说(对每一种力量进行诠释)：

第一种是处非处智力：

彼法定从此因生，知者说此为彼处，
违上非处无边境，智无碍着说名力。

“处”是“因”的意思。如果那个果法一定从这个因法产生，现量证知的诸佛便说此因是彼果

的“处”。比如种瓜得瓜，瓜从瓜生；种豆得豆，豆从豆生。不符合这种因缘、因果便是“非处”，比如瓜不从豆生，豆就是“非处”。因此无边的所知境界都可归纳为“处”或“非处”，佛的智慧对此毫无碍着地全部如实了知，所以说名“处非处智力”。

第二种是业异熟智力：

爱与非爱违上相，尽业及彼种种果，

智力无碍别别转，遍三世境是为力。

业异熟智力，即是未作不得、已作不失的业缘都了然于心意：

“爱”指善业，“非爱”指不善业，这是两种善恶不相掺杂的业。“违上相”指与前二者相违，即是善恶相掺的杂业。“尽业”指能断尽生死的无漏业。对这些业以及它们的种种果报，佛的智慧都能无碍了达、别别而转，遍于过去、现在、未来三世一切所知境界，此即是“业异熟智力”。

第三种是种种胜解智力：

贪等生力之所发，有劣中胜种种欲，

余法所覆诸胜解，智遍三世名为力。

世间众生有的乐于行持世间法，有的则乐于行持出世间法，佛陀能无碍地了达所有这些不同的信解。

“贪等”表示种种善与不善的心。“胜解”是一种肯定并且不被转移的认知，由这种心理认知的推动，便会发出种种希求之欲。颂词说，众生由于贪等善与不善心，表现出下劣、中等与殊胜的种种不同意乐。这些被其余诸行所覆蔽的种种胜解错综复杂，很难被他人了知，但佛陀的微妙智慧无所不知，遍知三世一切众生的种种胜解及其差别，所以称为“种种胜解智力”。

第四种是种种界智力：

诸佛善巧界差别，眼等本性说名界，

正等觉智无边际，遍诸界别说名力。

能知道有情的种种界。“界”实际上就指的种姓，即是普遍的种姓(无我空性)和差别的种姓(各各类别)都能知道。

世俗谛中，诸佛善巧地了达一切界性的差别，比如六根、六识等十八界。善达这些一切诸法本性均为无我空性，称之为“界”。正等觉佛的智慧无边无际，遍知诸界的种种差别相，所以说名为“种种界智力”。

第五种是根胜劣智力：

遍计等利说名胜，处中钝下说名劣，

眼等互生皆了达，种智无碍说为力。

这是了达众生的根基胜劣。

前面学过，“遍计”就是虚妄增益，而“根”有“依此可以生长”的意思。由于遍计有能生起贪执的自在力量，所以称为“根”。颂词是说，眼、耳、鼻、舌、身、意等诸根中，最具利益的就称为“胜根”，而处于中等和钝下的就称为“劣根”。对这些根的自性以及它们相互间的因果关系，佛的一切种智都能了达无碍，所以说名为“根胜劣智力”。

第六种是遍趣行智力：

有行趣佛、亦有趣，独觉、声闻二菩提，

天、人、鬼、畜、地狱等，智无障碍说为力。

“行”是所行的道路，也就是众生的“行门”。有的众生修行大乘道而趣向于佛果，有的众生修行二乘道而趣向于独觉、声闻果位，有的众生行五戒十善而趣向于人天道，还有的众生造作十恶五逆而趣向于三恶道，等等。对这种种行为，暂时和究竟会指向何种去处，佛都能毫无障碍地了知，所以称为“遍趣行智力”。

第七种是静虑等至等智力：

无边世界行者别，静虑解脱奢摩他，

及九等至诸差别，智无障碍说名力。

在无边无际的世界中，由于修行人的根性不同，所以他们修习禅定也就有无量差别。比如初禅、二禅、三禅、四禅四种静虑，八解脱，奢摩他(止)，九种次第的等至，佛陀对于这些禅定的差异以及修行人在修习这些禅定时是由什么原因入定，运用了什么方便方法，进入的定境是什么，等等这些不同之处都能毫无障碍地了知，所以说名为“静虑等至等智力”。

第八种是宿住随念智力：

过去从痴住三有，自他一一有情生，

尽情无边并因处，彼彼智慧说为力。

从无始以来，由于无明愚痴而流转生死，无论自己还是他人的无数生死事迹，三界无边众生的各种前因后果以及与他们的种种不同出生之处、相貌、种姓、寿命等，佛全都能了了分明，这种智慧便称为“宿住随念智力”。

常听说“某某人有宿命通啊”，但从此处可以知道，只有佛才能真正地了知前后世最微细的因果。

第九种是知死生智力：

尽虚空际世界中，一一有情死生时，
于彼多境智遍转，清净无碍说名力。
佛的终极智慧，可以说是“天眼通”的极致。

尽虚空际的世界中有着无量众生，他们生时死时，都由各自业力而感受种种不同果报。对于这些众多纷繁的境界，拥有一切种智的佛陀，刹那间便能如实且无杂地遍知，这种清净的无碍智力称为“知死生智力”。

最后是漏尽智力：
诸佛一切种智力，速断烦恼及习气，
弟子等慧灭烦恼，于彼无碍智名力。

诸佛由于得到一切种智之力，刹那间永远断除了贪嗔痴的一切烦恼以及最细微习气，彻底灭尽了烦恼障与所知障种子。佛的声闻、缘觉弟子获得阿罗汉的智慧时，也能以此灭尽烦恼，虽然不能灭除全部习气，但也能根除轮回。对于所有障碍，佛陀的智慧都能无碍而转，所以称为“漏尽智力”。

佛功德说不尽
2. 一切功德说不能尽
分为：一切功德说不能尽；少许言说亦依圣教。
①一切功德说不能尽
妙翅飞还非空尽，由自力尽而回转，
佛德无边若虚空，弟子菩萨莫能宣。

“妙翅”指大鹏金翅鸟。大鹏金翅鸟飞回来，不是因为已经飞到天尽头，而是因为它的能力到达不了天的尽头，自力用尽所以飞回。这里对佛功德的赞叹与宣说，并不是件简单的事情，即便是声缘弟子与大乘菩萨也无法说尽。但因前面龙树菩萨已有宣说，所以我们才学着说一点，其实对佛的赞叹是赞不能穷的。

②少许言说亦依圣教
如我于佛众功德，岂能了知而赞言？
然由龙猛已宣说，故我无疑述少分。

月称论师很谦虚地说：即便是诸大菩萨尽未来际宣说佛的功德，也都无法说尽，故以我这个普通人的能力，对佛陀量如虚空的众多功德，怎能了知而广作赞言呢？但因龙树菩萨已经宣说，我借助他已经宣说的范例进行翻讲，所以这里才能没有疑惑地宣说一小部分。

3. 了知彼等功德之胜利
甚深谓性空，余德即广大，
了知深广理，当得此功德。

甚深、广大的两种般若智慧，就是大乘的佛法，如果能了知并且修证，必然的结果便是成佛。了解了甚深和广大的这两种智慧的因缘，我们才能有缘获得圆满佛果。

本师示现殊胜化身之传记
三、得正觉以幻化度众生
分为：明本师示现殊胜化身之传记；成立究竟佛法为一乘；本师现证菩提而住于无量。
(一)明本师示现殊胜化身之传记
佛得不动身，化重来三有，
示天降出胎，菩提转静轮，
世有种种行，为多爱索缚，
佛以大悲心，咸导至涅盘。
这是赞叹化身的功德。前面说法身无相，这里专门谈事业。

佛陀虽已获得了永不动摇的真实法身，然而示现化身重新来到三界生死中，在印度示现了从兜率天宫下降、入胎、出胎，以及后来出家、苦行、成道、转法轮……乃至涅盘等十二相的圆满成道。世间众生有着种种的行，同时又为众多爱索束缚而备受苦恼，佛以大悲之心，将他们全部导向最为究竟的涅盘。

关于涅盘，大小乘有一些争议。《法华玄义》对涅盘做了三种区分：第一种，二乘涅盘是离生死，大乘涅盘是即于生死，获证生死的本来面目；第二种，小乘的涅盘是离开分段生死，大乘涅盘是彻底离开分段和变易生死；第三种，小乘的涅盘不具备度脱三界一切众生之德，而大乘的涅盘具备法身、般若、解脱三种胜德。这是《法华玄义》对涅盘三种含义的深入抉择。

究竟佛法唯一乘，三乘原是方便说
(二)成立究竟佛法为一乘
分为：明以理成立究竟为一乘；说三乘者为不了义。
1. 明以理成立究竟为一乘
离知真实义，余无除众垢，
诸法真实义，无变异差别，
此证真实慧，亦非有别异，
故佛为众说，无等无别乘。

如果离开了知真实义，就再没有其余方便能清除烦恼众垢了。因为诸法真实义本来就不会有任何变异差别。真实义无有变化差别，证悟真实义的智慧也是没有差别的，所以佛为众生宣说了

无与伦比、全无差别的一乘佛法。

这里完整地表达了佛所说的法只有一乘。如果说“佛曾经说过三乘佛法”，这是一个方便说。这里确定地说：佛唯独说一乘法，这才是大乘正见，其余的都没有说。其余权巧方便之说，不符合佛最终旨趣。

那么为什么要说其余的方便三乘佛法呢？是为方便度众生。

2. 说三乘者为不了义

众生有五浊，能生诸过失，
故世间不入，甚深佛行境。
然由佛善逝，具智悲方便，
昔曾发誓愿，度尽诸有情。

“五浊”指劫浊、见浊、命浊、烦恼浊、众生浊，因为能令众生的身和心都不堪能，所以称为“浊”。尤其现在末法时期，众生的五浊不仅让自身产生巨大烦恼，使令身心不得堪能全无自在，也时常摧坏众生心中对于佛法的信心，阻碍希求佛果之心，所以世间的芸芸众生不能顺利悟入甚深的佛陀智慧。然而由于诸佛善逝具备无上妙智与大悲方便，又曾在往昔发下“愿我度尽一切有情”等广大誓愿，所以不会因为众生的不理解就弃舍他们，而会以种种方便善巧度化众生，根据众生的根基宣说相应佛法，圆满这种度生大愿。

为了示现大悲不舍众生，所以方便说法。《悲华经》中有许多佛陀度众生时所发的种种悲愿，比如“代替众生种善根”等大愿。这些其实都是方便说。

以是如智者，导众赴宝洲，
为除众疲乏，化作可爱城。
佛令诸弟子，念趣寂灭乐，
心修远离已，次乃说一乘。

这就是《法华经》的“化城”之喻。

一位商主带领大家去取宝，没有到宝洲时，为让大家中途能有所休息，商主变化出一座可爱的城市，大家休养满足后，商主再亲自毁灭化城，带领大家继续上路。同样，佛陀为让大乘根性尚未成熟的小乘弟子心念暂时趣向寂灭涅盘的安乐，特别为他们宣说了初转法轮的二乘法要。等他们的心修到已经能远离生死烦恼，大乘根性相对成熟时，再来宣说唯一佛乘的甚深妙法，让他们得到一切智智的佛果位。

禅宗“婆子烧庵”、“灭除化城”等公案，说的就是这些道理。

本师成佛的秘密：证菩提劫如尘数

(三)本师现证菩提而住于无量

分为：现证菩提；常时住世。

1. 现证菩提

十方世界佛行境，如其所有微尘数，
佛证菩提劫亦尔，然此秘密未尝说。

这里有一个秘密。我们常将佛成道的时间理解为两千年前，但月称论师却说，佛证悟无上菩提以来所经历的劫数，就像十方世界佛所行境中一切微尘的数量一样。然而因为往昔没有修集善根的众生极难相信的缘故，佛从来没有宣说过这个秘密。

曾有人怀疑佛的国土何故如此恶秽不堪？我们的五浊恶世既然是释迦牟尼佛的国土，为什么还如此肮脏不洁净？

《宝积经·菩萨见实会》中，佛有过一个回答：“无数劫以前，有一位因陀幢王佛，国土一切都非常庄严。庄严到什么程度呢？胜于极乐世界无量倍。”当时佛说：“那位佛是谁呢？”

大家都不能回答。这时文殊菩萨从东方不动世界的佛会中，一弹指间从那边隐没从这边出现，回答释迦牟尼佛说：“那位因陀幢王佛就是现在的释迦牟尼佛。”

这也说明释迦牟尼佛成佛早已有无量亿劫，凡夫根本无能预测。而且，佛所成就的国土也是庄严无量，胜过极乐世界千万倍。我们现在见到国土恶浊是因为心相恶浊，所以不能亲见释迦牟尼佛现证菩提的国土有多么庄严。

月称论师在《入中论》中揭示了这一秘密。就大乘而言，“佛在印度成道”始终是一个凡夫的临时性见解。

佛陀未入涅盘，常来世间如托钵

2. 常时住世

分为：略说；广说。

①略说

直至虚空未变坏，世间未证最寂灭，
慧母所生悲乳育，佛岂入于寂灭处？

我们常说“智慧是佛的生母，悲心是佛的养母”，悲心和智慧便成为佛成佛的因和助缘。直到虚空没有变坏、世间众生没有最终获得寂灭的佛果，佛是不会入于寂灭处的。

不仅如此，佛的报、化两种身都不入于寂灭处。

有人问：“化身佛释迦牟尼佛两千多年前已经在印度进入了寂灭处(圆寂)，你们大乘为什么说化身的佛也不入寂灭处？那佛现在到底入没入寂灭？”

对此，月称论师与无着菩萨都异口同声地回答：“化身佛也没有进入寂灭。因为是常来世间而有间歇，不是来一次就不来了。”

之所以常来却没有示现佛身，是因为：如果示现佛身，便引夺了前一位能仁所说的法要。所以一个世间只能有一位能仁。因此佛来世间，第一次示现佛身，第二次便只能示诸大菩萨身，或现世间大德身，或凡夫俗子身，而不能示现佛身。

佛来世间，就像南传佛教的僧众托钵，今天来这里托钵，然后回去；过一天又来托钵，然后又回去。因为要示现无常，所以示现有间歇，但并非化身就灭去了。因为佛的化身来到人间有间歇，所以我们认为佛有涅盘，实际佛是永不涅盘的。

佛不仅化身永不涅盘，他的报身，包括等流身，也都永远不会进入寂灭处。法身是安住在涅盘境界中。实际上等流身、受用身和化身，他们的实际功用力都是法身所给予的。

②广说

分为：于众生有无量大悲；彼境受苦有情无尽而不涅盘。

a。于众生具有无量大悲

下首颂词是以譬喻显示佛陀大悲心的痛切。

世间由痴啖毒食，如佛哀愍彼众生，

子毒、母痛亦不及，以是胜依不入灭。

世间众生由于愚痴的缘故贪着五欲，犹如吃下有毒的食品，佛哀愍这类众生，远远超过了爱子误食毒食而遭受痛苦时母亲的那种痛苦。我们知道，儿子遭受病痛的时候都是非常烦躁的，母亲抱着他去医院，就算脸被儿子抓破，也不会撒手不管。

胜依的佛不入灭也是这个道理。我们越有这种无明所产生的痛苦，佛越不会放弃对我们的救度。作为众生的最胜依怙，诸佛终不能自入寂灭而安享极乐。《楞严经》说：

如一众生未成佛，终不于此取泥洹。

b。彼境受苦有情无尽而不涅盘

由诸不智人，执有事、无事，

当受生死位，爱离、怨会苦。

并得罪恶趣，故世成悲境，

大悲遮心灭，故佛不涅盘。

佛因为大悲心而永远不入涅盘。大悲是佛受用身、等流身和化身不进入涅盘的真正原因。因为它遮止了心进入寂灭的可能性，阻断了进入寂灭的因缘。

由于世间人不了知一切万法的真实义，或执着缘生法实有、堕入常见，纵然深信因果、修积善资而得生人天善趣，也仍是在生死之中流转不息，必定被其中的爱别离、怨憎会等三苦、八苦所逼迫；或执着因果拔无、堕入断见，并以此邪见坠溺三恶道中，感受无量痛苦。因为念众生的苦，诸佛世尊兴起大悲心，所以永远不进入涅盘。

佛在印度已经圆寂了，他还来不来人间？佛后来做过授记：无论哪位众生在学习清净的大乘佛法，佛都与这位众生同在。而且，佛法的法轮在哪里转动，那里的国土便会有佛化身出现。

那么我们现在为什么看不到？这只能从我们自身找原因。我们说现在没有佛住世，没有正法住世，大多是依自己有限的能力去判断。而依佛度化众生的因缘，佛现在不可能进入涅盘，他的化身一定在人间。看不到，主要还是因为我们不够清净，所以清净的佛陀化身无法直接示现，只能间接示现。所以才会有现在我们认为正法不住世的误解。

余论无此法，唯应受持此论(论末咐嘱)

论义的最后是“造论究竟”，分为“如何造论”与“此善回向”。

如何造论

月称胜比丘，广集中论义，

如圣教、教授，宣说此论义。

本颂总结了造这部论的依据：月称论师广泛收集龙树菩萨《中论》义理，并且按照了义的经典圣教及以前圣者严格的教授，宣说这一论义，不敢有丝毫的改变。

如离于本论，余论无此法，

智者定当知，此义非余有。

这里强调，这部论不共于其他诸论的殊胜性。以理来观察本论，这一部论的独到，完全涉及了二转法轮所有究竟精要，如果离开了这一部论的精要义，在我们这个世间便再也找不到相似的论典。所以智者应当知道，古往今来，《入中论》对于甚深空性要义的涉及与宣示是绝无仅有的。

由怖龙猛慧海色，众生弃此贤善宗，

开彼颂蕾拘摩陀，望月称者心愿满。

这是月称论师对造论必要性的一个说明。

由于龙树菩萨通达甚深空性，他的智慧如同黝黑的大海一样深广难测，他着述的种种中观论典，已无误抉择了佛的一切智慧。但正因为准确无误，所以绝大多数众生还是畏惧这种黝黑的慧海颜色，舍弃了如此贤善的宗义。

为避免此种隐患，月称论师广为开显了义的般若大乘道，为众生搭起了方便的桥梁。《中观论颂》就像拘摩陀花的蓓蕾，祈望月称论师使花蕾开放的众生，现今可以满愿了。

“教言应唯此论受持”，这是一个嘱咐：

前说深可怖，多闻亦难解，
唯诸宿习者，乃能善通达。
由见臆造宗，如说有我教，
故离此宗外，莫乐他宗论。

月称论师在此嘱咐大家：前面所说法义甚深而使众生怖畏，纵然是博学多闻之人也很难了解，唯独宿世建树过信解空性之殊胜习气的人，才能真实通达。在此一时代，甚深的佛法已很难见到，同时由见臆造的各种相似宗派在世间流行，如同外道宣说有我之邪教。所以离开这一宗派以外，千万不要喜欢其他宗派；离开这一论以外，你们不要执迷于其他的论典，他们的论典没有这样了义的教法。你们需要终身守持，终身守护这一伟大教法。

从另外一个角度说，“法”，只能是以真实的佛法才能为之守护。所以终南山道宣律师曾挂出一个匾额：

以法护法。
只有法清净了义，才能达到护法目的。
此善回向
我释龙猛宗，获福遍十方，
惑染意蓝空，皎洁若秋星。
或如心蛇顶，所有摩尼珠，
愿普世有情，证真速成佛。

月称论师说，我解释龙树菩萨这一殊胜宗义，所获的广大福报遍于十方。接着又谦虚地说，我的心意为三毒烦恼所染，如同蔚蓝的虚空与毒蛇，然而此福报就像秋天蓝空中最为皎洁的明星与蛇顶的摩尼宝珠，我愿意将它回向一切众生，愿普世有情都获证真实，速得佛果。

论师中谁造，译师中谁译(结论)
全论最后的结尾在科判中称为“末义”，分为“论师中谁造”与“译师中谁译”。
论师中谁造

此入中论是萨曼达国，光显龙猛深广理趣、证持明位、得如幻定、住无上乘、成就逆品不可夺之殊胜智悲、能于所画乳牛挤乳、破除有情实执之月称大阿阇黎圆满撰着。

这是后人为这部论所加的一个注脚。
译师中谁译

迦湿弥罗圣天王时，印度底拉迦迦拉沙论师与西藏跋曹日称译师于迦湿弥罗国无比大城宝密寺中依迦湿弥罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺，印度金铠论师与前译师依照东印度本，善加校改抉择。

我们现在所用《入中论》论本，还加上了后期的翻译与整理者。

对于缘起性空的甚深法义，佛陀当年曾经授记：般若法要即使遗失任何一句乃至一字，我在常寂光中都会流泪。

现在，已经知道佛法的基本概要，我们以般若作为修行佛法的基础，同时又以般若作为证悟佛法的印证者。有幸圆满学习甚深和广大的佛法，应该深生欢喜之心，深生随喜之愿。

明贤法师简介

明贤法师，法名道笈，1973年出生于湖北武汉，18岁于江西云居山真如寺依弥光老和尚剃度出家，19岁于安徽省九华山仁德老和尚座下受具足戒，继而依止一诚长老参学有年，参与云居山真如禅寺基建及靖安宝峰寺的重建工作，之后担任江西佛学院教研主任，于禅法生浓厚兴趣，兼习汉藏南传佛教诸典籍，进学中观、楞严、戒律、及佛教造像，编辑出版《入中论导读》、《应无所住》、《僧宝论》及《禅七》等着作，随后参与东林大佛建设工作。先后于一诚长老、本焕长老、佛源长老、灵意长老、海音长老座下，接沩仰、临济、云门、法眼、曹洞五家禅宗法脉。

2006年，与台湾慧在法师并肩西行，历尽艰辛，重走玄奘大师当年西行取经道路，历时半年，于当年11月26日到达西行终点那烂陀寺，作为中国佛教使者，将一路携带的玄奘大师塑像、《六祖坛经》及禅门五家法卷，回传给了印度那烂陀寺。季羡林老先生评价为：“重走西行路”将使新世纪“文化拿来”和“文化输出”成为人类文化平等交流的重要方式。

南无阿弥陀佛，分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论

https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw
师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！

传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1qTdJTPjQarMapJjmFJ3tVA